جرد

٣٨٦٠٢
٥٠٩ .
٥٠٥ مخصص

جامعة دمشق
كلية الاداب
قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

٨٧٧٤٣٢١

الغزالي بين الدين والفلسفة

رسالة لنيل درجة الماجستير في الاداب

إعداد

عبد الحميد خطاب

باشراف الأستاذ الدكتور

عبد الكريم اليافي

دار السلام

١٩٨٢ - ١٩٨٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاهـــــــــــداء

الـى الروحين الطاهرتين :	والدي ووالدتـــي ،
الـى رفيقة الدرب في الحياة :	زوجتـــــــــــي ،
الـى كـل المخلصـــين :	اساتذتي وأصدقائي ،

الـى الذين ينظرون الى الاعماق ولا يكتفون بالمظاهر والالـــوان ،

الـى كل هؤلاء أهـدي هذا العمـــل .

ـ عبد الحميـــد ـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المحتوى

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في الفلسفة العربية الاسلامية ثلاثة اسماء لعلها تعلو على ما عداها علو الجبال الشوامخ ، وهذه الأسماء هي :
" ابن سينا " و " الغزالي " و " ابن رشد " .

أما ابن سينا وابن رشد فقد مثّلا المشائية الاسلامية ، وكانا واسعي الرأي طويلي النفس ، رحبي الفكر ، وقد ظهر فضلهما في أمور كثيرة . أما "الغزالي" فكان داهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثا وأبعدهم نظرا وأعمقهم فكرا وأطولهم باعا وأبلغهم يراعا وأكثرهم تأثيرا ، فهو - كما يشير الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد -[1] المفكر الاول والوحيد الذي لم يكتف ، مثل علماء الكلام ، باقتباس عدة مباحث متفرقة للفلاسفة ومحاولة نقض بعض آرائهم ، بل قام يسعى لتهديم كل البناء الذي أنشأه الفلاسفة الاسلاميون على أساس الميتافيزيقا اليونانية ، فشرع لهذه الغاية جميع نظرياتهم من الوجهة العامة ، وحاول اظهار ضعف براهينها ، وفساد نتائجها مستندا في كل ذلك الى نظرية خاصة له في المعرفة تدل على دقة المشاهدة ، وعمق النظر ، وقوة التفكير .

على أن عمل الغزالي لم يقف عند هذا النقد والتهديم - كما هو الحال عند معظم المشككين ، بل تعداهما الى تشييد صرح ديني وأخلاقي شامخ لا تنكر مكانته في حضارة الاسلام الفكرية ، هذا مع علاقته المحدودة بالفلسفة اليونانية .
ومسألة الخلاف بين الدين والفلسفة التي شغلت عصورا طويلة ، والتي جال فيها الفلاسفة وصالوا دون أن يحققوا الثمرة الحاسمة والمرجوة ، نجد الغزالي قد عرف كيف يلج اليها وكيف يحدد فيها البحث والموضوع ، فاستطاع أن يتوصل الى حل لا نزال حتى اليوم نعترف له فيه بالابداع والطرافة وقوة الحجة ، ونشعر بكثير من الاعجاب به ، بل والاطمئنان اليه .
لذا يمكن القول أن حجة الاسلام الغزالي مثل حركة احياء وتجديد للفكر الاسلامي في الوقت الذي استنفذت فيه الفلسفة الارسطية المنصبغة بصبغة الأفلاطونية المحدثة

---

[1] - في مقدمتهما لكتاب " المنقذ من الضلال " : ص ٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

جميع اغراضها وبلغت ذروتها في مؤلفات ابن سينا ومدرسته بحيث لم يكن مقدرا لها الا الهبوط والتراجع والتخلي عن مكانها لغيرها من المذاهب في الميدان الفكري الاسلامي . وكما يصح أن نسمي الانقلاب الروحي الذي عناه الغزالي " احياء " وبعثا جديدا لنفسه - كما يشير الدكتور أبو العلا عفيفي [1] - فكذلك يصح أن نسمي الحركة الانقلابية التي قام بها في العلوم الدينية والحياة الاسلامية حركة " احياء " ايضا لأنه بث فيهما جميعا روحا جديدة وبعثها بعثا جديدا .

ولا عجب أنه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية بأنه موقف " احياء " عندما اطلق هذا الاسم على كتابه الكبير الذي شرح فيه اتجاهه الجديد في جميع نواحيه ، وأصاب الهدف الرئيسي الذي رمى اليه من الكلمة الواحدة : " احياء " .

وبذلك طبع الغزالي الفكر الاسلامي بطابع خاص لم يزل عنه الى يومنا .

هذه الشخصية البارزة والمتميزة لم يقف أثرها عند الشرق ، بل امتد - كما يشير الدكتور بيومي مدكور [2] - الى الغرب في العصر الوسيط [3] والتاريخ الحديث ، فترجم بعض كتبه الى اللاتينية ، وردد " القديس توماس " و " روجر بيكون " - بين كبار المدرسيين في القرن الثالث عشر - آراءه مؤيدين لها ومعارضين ، وعنهما انتقلت الى التاريخ الحديث . واستلفت الغزالي أيضا نظر الفكر الغربي المعاصر ، فكان حظه من الدراسة عاليا في مائة السنة الأخيرة ، توافر عليه فريق من اعلام

---

1) - أثر الغزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية : مهرجان الغزالي : ص ٧٣٧ - ٧٣٨ .

2) - الغزالي فيلسوف : ضمن المصدر نفسه : ص ٢١١ .

3) - يقول كارادوفو : " وتعد البرهنة الكلاسية مدينة للغزالي بكمال قوتها وتمام صورتها ، وتعتبر قسما من أثره ... والغزالي مارس عادة كثرة التقسيم، وتقسيم التقسيم، والأسئلة والأجوبة ، والرد والجواب عن الرد ، وطبع كتابه (أي تهافت الفلاسفة) بطابع السيكولاسيكية الحقيقي ... هذا الأسلوب الذي صار أسلوب " سان توما " في الغرب قد اتخذه الغزالي مع الافاضة " . " الغزالي " : ص ٦٢ من الترجمة العربية .

المستشـــرقين فأخرجوا له مخطوطات كتبه وصنفوها ، وشرحوا آراءه ونظرياتــــه وترجموا بعض كتبه ، وأصبحنا نقرأ له في الانجليزية والفرنسية والاسبانية والألمانية كما نقرأ له في العبرية والفارسية واللاتينية .

فهذه الشخصية التي تتمثـــل هذه الأهمية ، والتي اختلفت وجهات النظـــر حولها وتباينت بتباين النزعات والاتجاهات التي درست من خلالها ، أقول ان هذه الشخصية وما تتمتع به من تشـــعب وغنى وثراء قد اجتذبت نظرنا واستجمعتـــه ولاسيما صلة هذه الشخصية بالفلسفة؛ ذلك أن موقف الغزالي من الفلسفة يدعو - في الواقع - الى كثير من التساؤل : أفيلسوف هو حقا ؟ وان كان ، فما فلسفته ؟ وما أثرها ، ولم حمل على الفلاسفة حملته الشهيرة ، وما صلة هذه الفلسفة بالدين ؟

وهكذا عنّ لنا البحث في جوانب هذه الشخصية وثنايا تعاليمها للجواب قدر الامكـان عن الأسئلة السالفة دون أن تكون الغاية من بحثنا هذا[1] أحكاما براقة وكلمات مرصوفة يسوغها مجرد الاعجاب .

وقد ظهر لنا أن المواقف الأساسية أو الاتجاهات العامة التي نُظر من خلالها الى عمل الغزالي الفكري لا تعدو أن تكون ثلاثة :

١- اتجاه ديني ويتمثل خاصة في رجال الدين والمحافظين اذ لم ير هذا الاتجاه في عمل الغزالي الفكري الا ما يعده نتيجة ايجابية أي الدفاع عن الدين والاطاحـــة بالفلسفة ، كما يؤوّل هذا الاتجاه بعض عمله الآخر بأنه عمل فلسفي يتنافى مع الدين ويمسّ قدسيته لأنه من الفلسفة .

هذا الاتجاه اذ ينظر هذه الرؤية انما يقصر " الفلسفة " على " المشائية " و " الاشراقية " فيعتبر العمل ايجابيا بقدر اطاحته بهذه الفلسفة بالذات كما يعده فلسفيا بقدر تعبيره عن هذه الفلسفة بالذات أيضا .

---

١) - على أن الغاية هي مساهمة متواضعة منّا في احياء وتعزيز للتراث الاسلامي من خلال مناقشـــة أحد اعلامـــه البارزين الذين أمدوا التراث الانسانـــي بعدهم .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- وهناك اتجاه عقلاني لم ير في عمل الغزالي الفكري الا ما يعدّه سلبيا ، أي نقد العقل ونفي شروط استعماله ، وهذا الاتجاه اذ ينظر الى عمل الغزالي هذه النظرة انما يقصر العقلانية على المذاهب الفلسفية التي لم تتعرض الى طبيعة العقل ومداه الوجودي والمعرفي ، وبذلك لم ير في موقف الغزالي وعمله الفكري الا هدما للعقل وحطا من قيمته ، ومسا بقدسيته التي هي فوق كل اعتبار ، وكل ذلك لاقامة الدين وكأن الدين ، عندهم ، لا يقوم الا على نفي العقل .

٣- وهناك اتجاه يمثله علماء الغرب ومن نحا نحوهم ؛ فقد جذبت هذا الاتجاه شخصية الغزالي العالمية ، فعني بدراسته ودراسة كتبه واعماله من حيث صلة كل ذلك بعلم الأديان المقارن ، بالغزالي الديني والصوفي ، لا الغزالي الفيلسوف .

هذه الاتجاهات الثلاثة لعله لم يخطر على بال أصحابها أو لم ينتبهوا الى أن عمل الغزالي الفكري كان - الى جانب سمته الدينية - تجسيدا لمحاولة فلسفية من نوع فريد تقصد أول ما تقصد الى اعادة تحديد وضع العقل وطبيعته المعرفية على طريق ابراز مدى امكاناته الذاتية ، وفرز هذه الامكانات الذاتية عن الامكانات الاضافية على نحو ما قام به فيلسوف المانيا الكبير " عمانوئيل كانط " في العصر الحديث .

ونحن اذ نقوم بمثل هذا البحث انما نسعى الى توضيح هذه الفكرة ، وفي الوقت ذاته الى تبيان أن عمل الغزالي هذا رغم ارتباطه بالدين فانه يستحق مع ذلك - بل ولأجل ذلك - لقب فيلسوف سواء عبّر في بعض مواقفه عن اتجاهات " اشراقية

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أو " مشائية " واضحة أو لم يعبّر [1]، ففلسفته مستمدة من الدين مثلا بالأشعرية والصوفية ، وهذا كما سيتبين من بحثنا لا يقدح في أصالة هذه الفلسفة .
ان الدين باعتباره رؤية الى عالم الغيب والمجهول لا ينفصل عن الفلسفة باعتبارها رؤية الى المبادىء الأولى ، والأديان - وقد وجدت بين جميع البشر - ليس في وسع فيلسوف صادق النظر أن ينسى أهميتها ، وينسى من ثم أنها حقيقة كونيـــة لا يستخف بها عقل يفقه معنى مايراه من ظواهر الحياة .

---

1) - وهنا تجدر الاشارة الى أن تأويل بعض أعمال الغزالي وعدها عملا فلسفيـا وبين الصلة بالفلسفة المشائية والاشراق كان قد بدأه أحد تلاميذ الغزالــي المشهورين ، أبوبكر بن العربي صاحب كتاب " القواصم والعواصم " حين قال قولا مشهورا : " شيخنا هذا (أي الغزالي) دخل بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر " .
وبعد ذلك بدأت بعض المحاولات تسعى لأن تضفي على بعض الأعمال الغزالية طابعا فلسفيا ، خاصة ما كان من هذه الأعمال شبيها بعمل الفلاسفة . وهنا أثيرت قضية صحة النسبة والانتحال بخصوص هذه الأعمال . فابـن رشـد مثلا في " فصل المقال " يؤكد جازما صحة نسبة " مشكاة الأنوار " ليبيّن انتساب الغزالي الى زمرة الفلاسفة الذين ينتقدهم ، ومثل ذلك فعـل الدكتور سليمان دنيا في كتابه " الحقيقة في نظر الغزالي " اذ أكد صحة نسبة " معارج القدس " ليثبت أن الغزالي فيلسوف مثله مثل ابن سينا والفارابي وابن رشـد .
وبهذه المناسبة يتحتم علينا أن نشير الى أن عملنا هذا لا يتدخل بحال من الاحوال لاثارة قضية صحة النسبـة والانتحال ، ذلك أن المصادر الخصبة في فلسفة الغزالي لا تقتصر ، عندنا ، على تلك الأعمال ذات السمة الفلسفية الاشراقية أو المشائية التي قـد تجعلنا نعتمد عليها دون سواها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والدين الاسلامي الذي وجدت الحضارة العربية في ظله ، كان لابد أن يكون له في نظر الفلاسفة الصادقين نصيب في حل معضلات العالم الفكرية والاجتماعية وشرح ما استغلق على البشر في ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم

هذه العلاقة الوثيقة بين الدين والفلسفة التي سادت في جميع المذاهب الفكرية الاسلامية هي التي جعلت بحثنا للجوانب الفلسفية عند الغزالي أن يكون من خلال الدين والفلسفة فكان عنوان البحث : " الغزالي بين الدين والفلسفة ".

ان الدين منذ بدأ في الاسلام قد جدت عليه أمور كثيرة ، فلم يعد مجرد عقيدة ايمانية ، وتوحيد بسيط ، وانما غدت له علوم مركبة ومفاهيم عقلية وأصول فكرية ومناهج مختلفة ، وغدا وثيق الصلات بالنشاطات الفكرية والثقافات المحيطة والسائدة ، ولا سيما أن تعاليمه جاءت تحث على التدبر وتحض على التفكر والبحث ، وسرعان ما نشأ بجانب هذه التعاليم اتجاهات ونزعات وطوائف وفرق ، وتكونت مذاهب ومدارس . لذلك كله كان لابدّ من فهم أي موقف فكري في الاسلام فهما صحيحا من أن يؤخذ في الحسبان

ان مثل هذا الموقف يلزم أن يكون قد نبت في اطار ديني، وترعرع في جوّ فكري فسيح الأرجاء ، وحياة عقلية متعددة النواحي .

وهذا ما جعلنا لا نقتصر في بحث الغزالي على آرائه وحدها ، بل وجدنا ، - والحال هذه - لزاما علينا أن نبدأ بهذه الآراء من نقطة البدء التي تمخضت عنها .

وقد تمثلت لنا هذه النقطة من خلال " العمليات التأويلية " التي يمكن أن تعتبر - وبحق - ارهاصا أوليا للأفكار الفلسفية الاسلامية ، وجسرا ربط الدين بالفلسفة . ومن هذه العملية اذن توجهنا الى عرض تلك المسائل التي كثر حولها النقاش ودام طويلا الى أن اكتسى - بفضل التطور اللاحق - خاصة عند امامنا الغزالي طابعا فلسفيا لا ينكر .
هذه العملية - كانت فيما ظهر لنا - تتحدد من خلال السؤال التالي :
هل الدين معقول أم أنه يقتصر على مجرد النقل ؟ ، وبمعنى آخر هل القرآن - - وهو دستور الدين الاسلامي ، المشكل في جانب من جوانبه (المتشابه) - معلوم بالعقل ؟ ، وهل يستجيب هذا الجانب الاشكالي منه الى نظر العقل

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومطلبه وقضائـــــه ومنهجه فيزال الاشكال ؟ أم أن هذا الاشكال متمال على حدّ العقل ؟ .

فالجواب عن هذا السؤال وكيفيته والرد على هذا الجواب وكيفيته كان يحدد الى حدّ بعيد المذاهب الفكرية في الاسلام ، وهذه الدراسة اذ تتبع مثل هذه المذاهب تربنا أن هذا السؤال وجوابه يمثل مفتاح التوغل الى صميم المسائل الأخرى التـــي أصبحت ذات طابع فلسفي واضح ، مثل النظر في طبيعة العقل ومنهجه ، وهل في وسعه أن يمنح صاحبه الثقة واليقين بما يقرره في شأن من الشؤون التى أشار اليها الدين اشارات مجملة أم أنه لا يستطيع منح هذا اليقين والثقة المترتبة عليه ؟ .

ان التوحيد يتمثل لنا في " الصفات الالهية " ، فما هي حقيقة هذه الصفات التي اشار اليها القرآن ؟ ان التأويل لألفاظ الايات التي ورد فيها كل ما يتعلق بالذات الالهية سمح بتكوين مذاهب في الألوهية تفرعت عنها نظريات فلسفية كثيرة . فالتوحيد أو الالوهية يمكن أن يكون مقدمة صادقة لمسألة " العالم " و " النفس " و " العلم الالهي " بالكليات دون الجزئيات .

فالالوهية (التوحيد) - وان كانت مسألة دينية في الأصل - الا أنها غدت فيما بعد موضوعا فلسفيا يسعى الى فهم الصلة الحقيقية المستمرة بين الله والعالم . ومن خلال هذا الموضوع أكد على وجود الله كعلة فاعلية أو كمبدأ أول يعني بالعالم في مبادئه وجزئياته ، وهي المسألة الشهيرة التي عارض فيها المتكلمون الأشاعرة الفلاسفة الاسلاميين ، وهي المسألة الثالثة التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة ، بل هي المسألة التي ساق الغزالي من خلالها انتقاداته الفلسفية ضد الفلسفة اليونانية (أرسطية وأفلاطونية محدثة) التي انتشرت في نظرية الصدور والفيض الناكرة للعناية الالهية والقدرة الربانية التي تفعل ما تشاء ، في أي وقت تشاء ، والتي تجبر الله على ايجاد العالم مباشرة دون رؤية واختيار ، وعلى أساس اتجاه واحد لا يخرج عليه .

هذا الموقف الفلسفي ، أو الديني التوحيدي في الأصل ، أسفرت عنه - كما سيتضح - نظرية الغزالي في الأسباب والمسببات ، وهي نظرية ان كانت تنبيء عن ذلك الموقف الديني من جهة ، فانها تشير في الوقت ذاته ، الى موقف فلسفي ذي اتجاه منطقي ونزعة تجريبية ، كما سيتبين ، والأمر ذاته يمكن قوله بالنسبة لبقية المسائل الفلسفية الأخرى ذات الطبيعة الأخلاقية والمعرفية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان الأمر شائكا الى هذا الحد ، كان لابدّ في الكشف عنه من الرجوع الى مصادره الأولى ، وقد حرص هذا البحث كل الحرص على أن يكون منهجه في هذا الكشف منهجا موضوعيا حتى يأخذ شكله الصحيح ، وحرصنا على أن يضم البحث مواقف فكرية عدة ، نحددها على أساس التتابع الزمني أو التقابل الفكري والمذهبي ، وهذا ما اقتضى منّا اعتماد المنهج التاريخي الذي يسمح لنا بالصعود الى الأصول الأولى ، ودعمناه بالمنهج المقارن الذي يتيح لنا بدوره مقابلة المذاهب والمواقف والاتجاهات والاراء وجها لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من صلات ووشائج .
وإذن فلم نأخذ الأفكار منفصلا بعضها عن بعض وكأنما بنيت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، ولعلّ هذا ما سمح لنا بسرد مواقف الغزالي الدينية والفلسفية مع وضعه وضعا صحيحا في بيئته المادية والفكرية والكشف عن مدى ارتباط مواقفه بالمواقف التي مهدت لها أو التي تلتها .
ومع اعتماد هذين المنهجين ، لم يغب عن بالنا الاستعانة بالمنهج التحليلي الذي استطعنا - قدر الامكان - تحليل الاراء بموجبه ، ورد هذه الاراء الى عناصرها الأساسية ، ومن ثم الحكم عليها تقويما وتقديرا .

وفي ضوء هذا المنهج الثلاثي : التاريخي - التحليلي - المقارن ، قسمنا البحث الى أبواب أربعة ينطوي كل واحد منها على جملة من الفصول ان بدت وكأن كل فصل منها مستقل عن الاخر ، الا أنها ترتبط فيما بينها ارتباطا يوضح كل واحد منها ما سيليه ويمهد له ، وقد جعلنا تلك الأبواب الأربعة الرئيسية تتصدرها مقدمة وتختتمها خاتمة .
أما المقدمة فقد حددنا فيها طبيعة الموضوع وأهميته وطريقة البحث فيه ، وأشرنا في الباب الأول الى عصر الامام الغزالي والى شخصيته ، العامة ، فأشرنا الى مجموع التيارات الفكرية والسياسية ، والى العوامل الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي احاطت بشخصية الامام الغزالي والتي كان لا بدّ من أن يكون لها كبير الأثر في توجيه آرائه وأفكاره ومواقفه ، كما أشرنا في الباب نفسه الى منهج الغزالي وأسلوبه وكتبه وقيمته من خلال ما قيل فيه .

أما الباب الثاني فتعرضنا من خلاله الى مفهوم التأويل ومعناه ، والى العمليات التأويلية في اتجاهاتها المختلفة لدى كل من " النصيين " و " المعتزلة " و " الاشاعرة " وكذا " الشيعة " و " المتصوفة " وكيف انبنى ، تبعا لذلك ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المنهج الخاص لدى كل فرقة، وكيفية استخراجها الآراء والأفكار وتوليدها من القرآن الكريم أو تطويعها له تمهيدا لذكر موقف الغزالي الذي سيكون متميزا نسبيا .

وفي الباب الثالث تعرضنا لموقف الغزالي الديني من خلال العملية التأويلية ذاتها، فعالجنا موقفه من التأويل ، ومن القرآن وعلاقة الظاهر بالباطن، وقضية ايصال التأويلات الى الناس ، ومحاولة الغزالي فهم جوهر الدين ، وقضية الرأي والاجتهاد والأثر الذي تركه الغزالي في كل ذلك ، مما أسفر عن ملاحظة جوانب طريفة ومشرقة في فكر الغزالي .

وتعرضنا في الباب الرابع والأخير للموقف الفلسفي لدى الغزالي وذلك من خلال نظريته للقيم ، ثم نظرية المنطق ، وكشفنا عن محاولة الغزالي الأصيلة في الكشف عن الملابسات والاضافات والمجالات التي يتعامل معها العقل وكأنها ذاتية له وهي في الواقع ليست كذلك ، مما جعل الغزالي يبدو لنا من خلال الوثائق المذكورة فيلسوفا يعتز بالعقل ويدافع عنه دفاع من لا يكرمه على حساب الملكات والوسائل المعرفية الأخرى ، ودفاع مَنْ لا يحطّ من قيمته ويرفع غيره من الملكات والوسائل على حسابه ، بل دفاع مَنْ وضعه في اطاره الحقيقي والسليم دون افراط ولا تفريط .

وختمنا كل ذلك بخاتمة عامة استخلصنا منها ما امكننا من نتائج ترتبت عن هذه الأبواب جميعها . وأهمها كون الغزالي فيلسوفا حقا يختلف عن فلاسفة وقته بقدر ما يقترب من فلاسفة العصر الحديث .

وأخيرا لا يسعنا في هذا التقديم أن نقتصر على ما سلف دون أن نتوجه بالشكر الى كل من يستحقه من الأساتذة والباحثين الذين كانت دروسهم وأبحاثهم ومشورتهم عنصرا مهما في اعداد هذا البحث . وأخص بالذكر أساتذتي في قسم الفلسفة ، وفي طليعة هؤلاء أستاذي الدكتور عبد الكريم اليافي الذي أشرف على أصل هذا البحث وراجع كل كلمة فيه ، وبذل وقته وجهده ومكتبته خالصة للفكر شهورا طوالا حرصا منه على ابراز غنى البحث واستقامته شكلا ومضمونا .

واني لأجد نفسي شديد الحرص على أن أقرن بالشكر الجهد الذي لقيته من امناء دور المكتبات العامة والذي أسفر عن تيسير مداولتي المراجع والمصادر واستعمالها كلما طلبت ذلك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا ، وانني أوجّه - أخيرا - بالغ اعتذاري عن كل ما يمكن أن يكون قد بدر مني من زلل وأخطاء وكبوات ، سواء أكانت هذه الأخطاء والزلل مني أم من الطابع[1] . وفي الوقت ذاته أجد نفسي مسوقا الى التوجه بالشكر الجزيل الى السادة الأساتذة أعضاء لجنة مناقشة هذا العمل المتواضع ، راجيا أن يقبلوه ، وأن يصبروا على قراءته وتتبع فصوله ومراحله . وأنا اذ التمس مثل هذا الالتماس فانما لأؤكد استعدادي التام للعمل بما تسفر عنه مناقشتهم من ملاحظات واشارات وتوصيات هامة لابدّ من أن تضيف الى البحث عمقا وغنى وثراء .

(١) - لقد اتسمت عملية طبع هذه الرسالة بقدر من الأخطاء المطبعية التي فاتنا تلافيها ، لذا نرجو كل من يهمه الاطلاع على هذا البحث ألا تفوته مثل هذه الأخطاء وأن يصوّبها ، مشكورا ، ما أمكنه ذلك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد :

ان أية محاولة ترمي لبلوغ الأفكار ، وتفهم روحها ، وتبين تعاليم أصحابها واستخراج دلالاتها ، وادراك معانيها ، واستنباط مذاهبها ، بعيدا عن ظروفها التاريخية وبيئتها الاجتماعية ومحيطها الثقافي ، لهي محاولة تنأى بصاحبها عن جادة الصواب فلاشك أن الفيلسوف ، وان كان خالقا للمذاهب الفكرية التي يهتدي بها قومه ، فإنه الى جانب ذلك ، بل وقبل ذلك ، من خلق البيئة الاجتماعية نفسها ، تلك البيئة التي تجعل الفيلسوف يتشكل بما تحدده له سلفا من طرق في العيش وأساليب في التعامل وأنماط في التفكير ، ويتأثر بما يسودها من مذاهب كبرى واتجاهات وآراء ونزعات .
وقد قيل ان تراجم العظماء ما هي الا خيوط ضمن أنسجة التاريخ الواسعة ، ذلك التاريخ الذي لابد من أن تخامر روحه روحهم ، وتتوغل الى أعمق ساحات وعيهم ، وتكمن في خواطرهم ، وتستتر في ضمائرهم ، وتطل من خلال آرائهم وأفكارهم وتعاليمهم .
وعليه ، فانه لا محيص لنا - ونحن نسعى جهد الامكان لتفهم آراء الامام الغزالي من الرجوع الى العصر الذي عاش فيه ، والأوساط التي احتضنته ، والبيئات التي اكتنفته ، كما أنه من المفيد لبحثنا هذا أن يشير الى ما كان لتلك الأوساط من شأن وأن يجلو أطرافا من آثارها ما اتسع المجال لذلك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

-هذا ، وقد رأينا أن نلج الى عصر الامام الغزالي وننظر فيه من خلال النقط التالية :

آ - الوصف الطبيعي والنشاط البشري :

أولا - البلدان :

(خراسان - طوس - جرجان - نيسابور - بغداد - دمشق - بيت المقدس)

ثانيا - النشاط التجاري .

ثالثا - النشاط الصناعي .

ب - الوصف السياسي :

أولا - السلاجقة والخلافة العباسية

ثانيا - الفاطميون .

جـ - الوصف الاقتصادي :

أولا - نظام الملكية والاقطاع

ثانيا - الثروة والاستهلاك

د - الوصف الثقافي :

أولا - المساجد والرباطات .

ثانيا - المكتبات .

ثالثا - المدارس

رابعا - أعيان العصر

هـ - موقف الغزالي من العصر :

أولا - من العلاقات الاجتماعية .

ثانيا - من الاتجاهات السائدة .

ثالثا - من الحكام (والناس عامة) .

رابعا - من الحملات الصليبية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوصف الطبيعي والنشاط البشري

أولا - البلدان :

١ - خراسان :

امامنا الغزالي فارسي الاصل ، ولد في خراسان ، بها نشأ ، وفي ربوع أماكنهـا ترعرع ونما ، وهي اقليم من بلاد فارس ، : " وقد كانا شيئا واحدا لأنهما متحاذيان ومتصلان ، ولسانهما بالفارسية واحد(١) " ، ورقعة خراسان واسعة : " أول حدودها مما يلي العراق أزاذوار قصبة جوين وبيهق ، وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان ، وليس ذلك منها وانما هو أطراف حدودها (٢) " ، ويصف لنا المقدسي طبيعة هذه الرقعة من بلاد فارس فيقول : " قرأت في كتاب بخزانة عضد الدولة : خراسان من عذاء الهواء وطيب الماء وصحة التربة وعذوبة الثمر واحكام الصنعة وتمام الخلقة وطول القامة ، وحسن الوجوه وفراهة المركب وجودة السلام والتجارة والعلم والفقه والدراية ، ترس في وجوه الترك - أشد العدو بأسا وأعظمهم رقابا ، وأصبرهم على البؤس أنفسا وأقلهم تنعما و خفضاً " (٣).

ويحكى عن ابن قتيبة أنه قال : " خراسان أهل الدعوة وأنصار الدولة ، لمّا أتى الله بالاسلام كانوا أحسن الأمم رغبة وأشدهم اليه مسارعة ، منّاً من الله عليهم ، أسلموا طوعا ودخلوا فيه أفواجاً ، وصالحوا عن بلادهم صلحاً فخفّ خرجهم وقلّت نوائبهم (٤) ".

أما من حيث المذاهب السائدة في خراسان ، فقد جاء قول المقدسي التالي :

" وللمعتزلة ظهور بلا غلبة ، وللشيعة والكرامية جلبة ، والغلبة في الاقليم لأصحاب أبي حنيفة إلاّ في كورة الشاش وايلات وطوس . . فانهم شفعويّة كلهم (٥) " .

من هنا نعلم أن الغزالي نشأ في بيئة شافعية وكان هو نفسه شافعيا .

وقد كان من عادة أهل خراسان أن يميّزوا أهل العلم منهم بلباس خاص يُعرفون به .

فقد جاء في أحسن التقاسيم قول المقدسي : " أما الفقهاء والكبراء ، فيتطيلسون ولا يتحنّكون إلاّ من يستحمق ، ولهم لبسة يتفردون بها . في الشتاء يتلبس أحدهم ويجعل الطيلسان (٦)

---

١ - محمد الحميري : الروض المعطار في خبر الأقطار : ص ٢١٥ تحقيق احسان عباس ، طبع دار القلم ، لبنان سنة ١٩٧٥ .

٢ - ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٢ ، ص ٣٥٠ ، دار صادر بيروت .

٣ - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : ص ٢٩٤ نشر M.J DE GOEJE ١٩٠٦

٤ - المصدر نفسه : ص ٢٩٣ .

٥ - أحسن التقاسيم : ص ٣٣٣ .

٦ - جمعه طيالس: طيالسة وهو كساء أخضر يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء ، وهو من لباس العجم (: المنجد) .

٢٤٩٧٧٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فوق العمائم من خلف ، ثم يلبس من فوق ذلك دراعه ويرخي ما فوق العمامة على طرف الدراعية ، ورأيت جماعة بطوس وأبيورد وهراة يفعلون ذلك وأهل سجستان يكورون العمائم مثل التيجان ، ولا يتطيلس بما وراء النهر الا كبير ، انما هي الأثبية المفتوحة ، وبعض أنصاف العلماء يجعلون الطيالسة على أحد اكتافهم فإذا أرادوا أن يرفعوا فقيها أمروه بالتطيلس(١) .

هذه المادة الطريفة إنْ دلّت على شيء فانما تدل على اهتمام أهل البلاد واحترامهم للعلم والعلماء . كيف لا ، وقد اشتهرت خراسان بالعلم الكثير والأدب الوفير ، وهذه مسألة جليّة يقربها كل من أجالَ النظر في التراث العربي الاسلامي ، اذ لا يمكن العبور الى صميم هذا التراث دون المرور بآثار هذه البلاد ، وما خلفه رجالاتها من كتب ومصنفات وآراء قيمة في مختلف مجالات العلم والأدب ، حتى قال فيهم ياقوت الحموي :

"فأما العلم فهم وفرسانه وساداته وأعيانه ، ومن أين لغيرهم مثل محمد بن اسماعيل البخاري ومثل مسلم بن الحجاج القشيري ، وأبي عيسى الترمذي ، واسحاق بن راهوية ، وأحمد بن حنبل وأبي حامد الغزالي ، والجويني امام الحرمين ، والحاكم أبي عبد الله النيسابوري وغيرهم من أهل الحديث والفقه (٢) ".

وهذا الاقليم بطبيعته هذه ، وبوفرة علمه وعلمائه مهد - لا شك - في ايجاد شخصية مثل شخصية الغزالي .

أما المدن التي ضمها هذا الاقليم فهي كثيرة ، ونحن نقتصر على وصف بعضها كالمدن التي انتقل اليها الغزالي ، وتنسم هواءها ، واغتذى من ثمراتها ، وتأثر بأوساطها ، وتشبعت روحه بقيمها وعاداتها وأخلاقها ، من هذه المدن مثلا طوس ونيسابور من اقليم خراسان وجرجان الواقعة بين طبرستان وخراسان .

٢ - طوس : وهي مدينة بخراسان - بلدة الغزالي وأصله - تشتمل على بلدتين - يقال لاحداهما "الطابران" وبها قبر الغزالي ، وللأخرى "نوقان" وبها قبر هارون الرشيد الخليفة العباسي المشهور ولهما ما يزيد على ألف قرية (٣) ، ومن هذه القرى التابعة قرية الغزالي المسماة بالغزالة - والتي ينسب اليها الباحثون عادة لقب الغزالي ، مستندين الى كتاب السمعاني في "الأنساب" كما سيتضح في حينه .

---

(١) - ص : ٣٢٨ .

(٢) - معجم البلدان : ج ٢ ، ص ٣٥٣ .

(٣) - ابن خلكان : وفيات الأعيان : ج ١ ، ص ٩٨ ، ومعجم البلدان : ج ٤ ، ص ٤٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومدينة طوس هذه يصفها صاحب الروض المعطار فيقول : " هي مدينة كبيرة ، حسنة المباني كثيرة الاسواق ، شاملة الأرزاق ، عامرة الامكنة ، رائعة الجهات ، ولها مدن بها منابـر[1] .

وأراضيها تضم كثيرا من المعادن الهامة : " وبنوقان معدن قدور البرام [2] يحمل منها الى سائر بلاد خراسان ، وفيها معادن النحاس والحديد والفضة والفيروز والدهنج [3] وغيرها[4] .

وهذا يشير الى أن أهل المدينة على قدر من النهضة الصناعية حين يهتمون باستخراج هذه المعادن ونقلها الى أمكنة أخرى من البلاد ولا ستغلالها في مختلف الاغراض .

هذا وما يزال بعض من آثار هذه المدينة باقيا يشير الى ما كان لها في ماضيها من عراقة ومجد . ففي مطلع هذا القرن ، وبالضبط سنة ١٩١٧ م زار أحد القساوسة الامريكيين - وهو القس " دونالدسن " - بلاد العجم للحصول على صور ومعلومات حول خرائب مدينة طوس هذه ، وحينئذ جاء في تقريره ما يلي : -

" لا تزال أسوار مدينة طوس القديمة باقية حتى اليوم ، وطولها فرسخ ، وهناك بقايا الطوابي[5] وبقايا أبوابها القديمة في تسعة أماكن ، وكان عرض حائط السورنحو خمس ياردات ، ولا يزال قبر الغزالي باقيا حتى اليوم في المقبرة الكبرى الواقعة في الجهة الجنوبية الغربية من المدينة ومع أن الجزء الاكبر منها قد تحول الآن الى أراض زراعية ، غير أن الجزء المرتفع فيها باق مقبرة حتى اليوم [6] " .

هذا وقد خرج من هذه المدينة - البائدة اليوم - من أئمة العلم والفقه مالا يحصى[7] .

٣ - جرجان : أما هذه فتقع بين طبرستان وخرسان ، يقول ياقوت : " فبعض يعدها من هذه وبعض يعدها من هذه [8] " . وهي المدينة التي انتقل اليها الغزالي من طوس تلميذا يطلب العلم على مشايخها . يصفها الاصطخري فيقول :

" أما جرجان فانها أكبر مدينة بنواحيها ، وهي أقل ندى ومطرا من طبرستان ، وأهلها أحسن وقارا وأكثر مروءة ويسارا من كبرائهم . . وليس بالمشرق بعد أن تجاوز العراق مدينة أجمع

---

(١) - الحميري : ص ٣٩٨

(٢) - بِرام وبُرُم وبُرْم جمع برمة وهي القدر من الحجر (لسان العرب)

(٣) - الدهنج : جوهر كالزمرد (لسان العرب) .

(٤) - الحميري : الروض المعطار : ص ٤٠٠ .

(٥) - هكذا وردت في الترجمة العربية (الغواص واللآلئ) ولم اطلع على مقابلها في النص الاجنبي ، ولعلها من الطوب .

(٦) - أورده المستشرق زويمر في كتابه : الغواص واللآلئ : ص ١٠١ في طبعته العربية الثانية القدس ١٩٢٦

(٧) - معجم البلدان : ج ٤ ، ص ٤٩

(٨) - المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ١١٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا أظهر حسنا من جرجان على مقدارها (١) " .

والغالب على أعمال جرجان هذه الجبال والقلاع وربما بلغت قلاعها تسعمائة قلعة - حسب الحميري (٢) - الذي يصفها وصفا عاما شاملا فيقول : "وجرجان مدينة كبيرة ، والنهر (أي نهر الديلم) - يشق بينهما (بين قسميها)، ونهرها كثير الماء ، وعليه قنطرة معقودة ، وجرجان اسم المدينة الشرقية واسم الغربية " بكرباذ " ، وهي أصغر من جرجان ، ولها ضياع وبساتين وزرع وعمارات ، وبها كثير من الكروم والتمر والتين والزيتون وقصب السكر وسائر الفواكه (٣) " .

٤ - نيسابور* : وهي أيضا مدينة جميلة ، كان لها شأن في توجيه فكر الامام الغزالي ، وتنويره تقع هذه المدينة من بلاد خراسان في مستوى من الأرض ، وابنيتها قديمة مبنية من الطين ، ولها ربض (٤) كبير أهل دائر بها ، وبه يقع جامعها ولها قصبة (٥) منيعة وأربعة أبواب ونهر منه يشرب سكانها ويسقون سقايتهم ، وهي قلب لما حولها من البلاد والأقطار (٦) يرتفع منها أصناف البز (٧) وفاخر الثياب والقطن والقز ما يعم البلاد وتؤثره الملوك وينافس فيه الرؤساء (٨) " . أما أسواقها فتقع خارجة عن المدينة من الربض ومعظمها سوقان ، سوق يقال لها " المربعة الكبيرة " والأخرى " المربعة الصغيرة " .

تقع خلالها خانات يسكنها التجار للبيع ، يضاهي كل فندق منها سوقا من أسواق بعض البلدان (٩) . وقد قال ياقوت بشأنها : " لم أر فيما طوفت من البلاد مدينة كانت مثلها (١٠) " هذه المدينة فضلا عن كونها طافحة بالخيرات المادية التي جعلت منها محط التجار والصناع من سائر البلدان ، وجمالها الطبيعي الذي أهلها للفوز بلقب " عروس خراسان (١١) " ، فانها مع ذلك ، معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء ، فقد خرج منها من أئمة العلم من لا يحصى ، ذكر منهم ياقوت : الحافظ الامام : أبا علي الحسين بن علي النيسابوري الصائغ (١٢) وغيره .

---

(١) - معجم البلدان : جـ ٢ ص ١١٩

(٢) - الروض المعطار : ص ١٦٠

(٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(*) قال ياقوت في تسمية هذه المدينة : " سميت بذلك لأن سابور مر بها وفيها قصب كثير فقال : يصلح أن يكون ههنا مدينة ، فقيل لها نيسابور " (معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ٣٣١

(٤) - ربض المدينة : ما حولها . (مختار الصحاح)

(٥) - قصبة القرية : وسطها ، وقصبة السواد : مدينتها (مختار الصحاح)

(٦) - الروض المعطار : ص ٥٨٨

(٧) - البز من الثياب : أمتعة البزاز (مختار الصحاح) .

(٨) - الروض المعطار : ص ٥٨٨

(٩) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(١٠) - معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ٣٣١

(١١) - الروض المعطار : ص ٥٨٨

(١٢) - معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ٣٣٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهناك مدن أخرى ما عدا التي ذكرنا ، كان لها شأن في تكوين العلماء وازدهار الثقافة وانتشارها مثل مدينة " مرو " التي اشتهرت بخزاناتها الكثيرة الكتب، ومدينة " المعسكر " التي كانت تزخر بالمجالس العلمية في حضرة الوزير نظام الملك والتي ضمت علماء من بينهم امامنا الغزالي ، فكانت عاملا من عوامل ابراز شخصيته وتوجيهها كما سيتضح في حينه .

ه - بغداد :

وحينما ننتقل من بلاد فارس الى بلاد العراق الذى أشار المقدسي الى دورها المهم الذى لعبته في الحياة الثقافية الاسلامية فقال : " أخرج أبا حنيفة فقيه الفقها وسفيان سيد القرا ، ومنه أبو عبيدة والفرا ، وأبو عمر صاحب المعرا ، وحمزة والكسائي ، وكل فقيه ومقرئ وأديب وسري و حكيم وزاهد ونجيب وظريف ولبيب (1) " ، أقول ، نجد بغداد عاصمة الخلافة العباسية ، ذات الاثر في حياة الغزالي الروحية .

وقد ذكر المؤرخون (2) أسبابا عدة لترجيح المنصور ، الخليفة العباسي ، هذه البقعة من العراق على غيرها ، منها اقتصادية وعسكرية وسياسية وصحية والارجح أنها روعيت جملة . وأهمية بغداد تتضح من أنها تقع بين نهرين كبيرين يتيحان لها أوفر الخيرات المادية فتأتيها السلع من الفرات ودجلة ، وموقعها بين نهرين يُيَسِّر لها جني ميرة (3) الموصل وديار بكر وربيعة في دجلة ، ... ، والعدو لا يصلها الا على جسر أو قنطرة ، فاذا قطعت الجسور ، ونسفت القناطر لم يصل اليها (4) ، وهي قريبة من البحر والجبل وتقع في أقرب نقطة بين دجلة والفرات ووسط بين العرب والعجم ، ثم أن العباسيين الذين قامت دولتهم على سيوف الفرس يحلولهم أن يجعلوا عاصمتهم على مقربة من المدائن عاصمة العجم (5) . أما أهمية النهرين من التجارة وما يتيحانه من ازدهار مادي فيعبر عنه قول أحمد بن أبي يعقوب صاحب كتاب البلدان القائل : " يجرى في حافتيها - أى بغداد - .

---

(1) - أحسن التقاسيم : ص ١١٣ .

(2) - جاء في المصدر السابق ، ص ١٢١ ، قول المقدسي بخصوص مشروع بناء بغداد : " ذكر الشمشاطي في تاريخه أن المنصور لما أراد بناء مدينة السلام أحضر أكبر من عرف من أهل الفقه والعدالة والامانة والمعرفة بالهندسة ، وكان فيهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت والحجاج بن أرطأة " .

(3) - الميز الخير وفي مختار الصحاح : الميرة الطعام يختاره الانسان . . ومنه قولهم : ما عنده خير ولا مير .

(4) - معجم البلدان : ج ١ ، ص ٤٥٨ .

(5) - طه الراوى : بغداد مدينة السلام ، ص ١٠ (دار المعارف) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النهران الأعظمان الدجلة والفرات، فتأتيهما التجارات والميرة براً وبحراً بأيسر سعي حتى تكامل فيها كل متجر من المشرق والمغرب من أرض الاسلام ومن غير أرض الاسلام؛ فانه يحمل اليها من الهند والسند والصين والتبت والترك والديلم والخزر والحبشة وسائر البلدان القاصية والدانية حتى يكون بها من التجارات أكثر مما في البلدان التي خرجت التجارات منها اليها (١) ".

وبعد، فان بغداد عاصمة الخلافة العباسية وتاريخها هو تاريخ الخلافة العباسية الى ما بعد عهد الغزالي، وكل أثر لهذه الدولة العباسية في توجيه الأحداث وتكييفها لا بد أن ينسب الى هذه المدينة ويتصل بها وبتاريخها. ومدينة مثل هذه في الأهمية لا يمكن الا أن تكون غاصة بالسكان - عاجة بالزائرين والمتجولين في مسالكها ودروبها وطرقها وأسواقها، تزدحم بالقادمين من ذوي الأغراض والمآرب المختلفة، ذلك أن " كل جيد بها وكل حسن فيها وكل حاذق منها وكل ظرف لها وكل قلب اليها (٢) " ويروي ياقوت الحموي عن عبد الملك بن صالح بن عبد الله بن عباس حين قدم بغداد وهاله ما رأى من كثرة الناس بها قوله: " ما مررت بطريق من طرق هذه المدينة إلاّ ظننت أن الناس قد نودي فيهم (٣) "، ومن الطبيعي اذاً أن تتسع الدروب والسكك وتكثر المرافق العامة كالأسواق والمساجد والحمامات وغيرها. بحيث تفي بحاجات الجمهور الواسع الذي تحتضنه هذه المدينة اذ ذاك، والخطيب البغدادي، وهو أحد رجال بغداد وعلمائها البارزين في القرن الخامس الهجري، يشهد على ذلك فيقول: " الدروب والسكك ببغداد أحصيت فكانت ستة آلاف درب وسكة بالجانب الغربي - (من شاطئ دجلة) - وأربعة آلاف درب وسكة بالجانب الشرقي (٤) ". أما الحميري فيقول: " وأحصيت المساجد فكانت ثلاثين ألف مسجد سوى ما زاد بعد ذلك، وأحصيت الحمامات عشرين ألف حمام (٥) ".

ويقع في بغداد سوق يسمى سوق الكرخ ويلقب بالسوق العظمى، ويتفرع منه عدة أسواق فتتنوع تبعاً لذلك التجارات وكثرة الشوارع، فكل تجارة لها شوارع معلومة فيها حوانيت ولا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة. أما الورّاقون أصحاب الكتب فان به أكثر من مائة حانوت، والحوانيت التجارية لا تنقطع صيفاً ولا شتاء.

---

(١) - نقلا عن الحميري، الروض المعطار: ص ١١١

(٢) - المقدسي: أحسن التقاسيم: ص ١١٩ .

(٣) - معجم البلدان: ج ١، ص ٤٦٢ .

(٤) - تاريخ بغداد: ج ١، ص ٩٨، مطبعة السعادة، مصر ١٩٣١ م .

(٥) - الروض المعطار: ص ١١٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد عمل فيها ما يعمل في بلد من البلدان لأنّ حذاق أهل الصناعات انتقلوا اليها من كل بلد وأتوها من كل أفق ونزعوا اليها من الأداني والأقاصي (١) ، لذلك يجمل الخطيب البغدادي الوصف فيقول : " لم يكن من بغداد في الدنيا نظير في جلال قدرها وفخامة أمرها ، وكثرة دورها ومنازلها ودروبها وشعوبها ومحلها وأسواقها وسككها وأزقتها ومساجدها وحماماتها وطرزها وخاناتها وطيب هوائها وعذوبة مائها وبرد ظلالها وأفيائها واعتدال صيفها وشتائها وصحة ربيعها وخريفها وزيادة ما حصر من عدة سكانها (٢) " .

لا ريب أن هذا الاعتدال المناخي اللطيف قد انعكس أثره ايجابا على أهل بغداد كما يقول الحميري : " باعتدال الهواء وطيب الثرى وعذوبة الماء ، حسنت أخلاق أهلها ونضرت وجوههم ، وانفتقت أذهانهم حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والنظر والتمييز والتجارات والحذق بكل مناظرة واحكام كل مهنة واتقان كل صنعة (٣) " . حتى أن ابن العميد كما يروى ياقوت كان : " اذا طرأ عليه أحد من منتحلي العلوم والآداب وأراد امتحان عقله ، سأله عن بغداد ، فان فطن بخواصها ، وتنبه على محاسنها وأثنى عليها ، جعل ذلك مقدمة فضله وعنوان عقله (٤) " .

هذا ما كان من شأن بغداد فيما هو مذكور في المصادر العربية ، ونحن اذ نأتي على ختام القول فيها يطيب لنا أن نثبت وصفا أجنبيا لها من قبل زائر أجنبي يدعى " الحاخام بنيامين " المولود بطوليو - وقد قام بزيارته لبغداد بعد وفاة الغزالي بحوالي نصف قرن وبالضبط سنة ١١٦٠ م ، وهذا وصفه لها :

" يبلغ محيط مدينة بغداد ثلاثة أميال ، وأرضها غنية بالنخيل وبالحدائق الفيحاء فلا تجاريها في جمالها بقعة أخرى فيما بين النهرين ، يؤمها التجار من كل الأصقاع ويقطنها علماء كثيرون وسحرة قادرون (٥) ، وساحة قصر الخليفة ثلاثة أميال ، به بستان فيه من كل فاكهة زوجان ، ومن كل أنواع الحيوان ، يجري فيه الماء من نهر دجلة وكلما رغب الخليفة في التنزه كان المدام والطيور والأسماك واللحوم تحت أمره وأمر مرشديه الذين كان يدعوهم لمشاركته (٦) " .

---

(١) - الروض المعطار : ص ١١٢ .

(٢) - تاريخ بغداد : ج ١ ، ص ١١٩ .

(٣) - الروض المعطار : ص ١١١ .

(٤) - معجم البلدان : ج ١ ، ص ٤٦١ .

(٥) - يذكر ابن الجوزي في حوادث (٥٠١ هـ) ما يلي : " ظهرت في هذه السنة صبية عمياء تتكلم في أسرار الناس وبالغ الناس لعلم حالها فلم يعلموا ، قال ابن عقيل : وأشكل أمرها على العلماء والخواص حتى أنها كانت تسأل عن نقوش الخواتيم وما عليها وألوان الفصوص وصفات الأشخاص وما في دواخل البنادق من الشمع والطين من الحب المختلف والخرز " . (المنتظم : ج ٩ ، ص ١٥٧ ، دار المعارف العثمانية ١٣٥٩ هـ .)
كما يذكر ابن الاثير في حوادث (٤٣٩ هـ) مايلي : " وفي هذه السنة ظهر الاصفر التغلبي وادعى أنه من المذكورين في الكتب ، واستغوى قوما بمخاريق وضعها . وتسامع الناس به فقصدوه ، وكثر جمعه واشتدت شوكته " (الكامل : ج ٩ ، ص ٢٢٥ ، المطبعة الأزهرية المصرية سنة ([illegible]) .

(٦) - [illegible] في كتابه [illegible] ص واللآلئ " ص ٦٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأما من حيث المذاهب السائدة في بغداد فان المقدسي يذكرها ضمن ذكر بلاد العراق عامة فيقول : " به - (أي بلاد العراق) - عدة من المذاهب، الغلبة ببغداد للحنابلة والشيعة .. وبه مالكية وأشعرية ومعتزلة ونجارية ، وبالكوفة الشيعة الا الكناسة فانها سنة ، وبالبصرة مجالس وعوام السالمية ، وهم قوم يدعون الكلام والزهد ... وأكثر أهل البصرة قدرية وشيعة وثم حنابلة ، وببغداد غالية يفرطون في حب معاوية ومشبهة وبربهارية (١) " .

٦ - دمشق : وهي المدينة التي انتقل اليها الغزالي من بغداد وأقام بها مدة من الزمن طويلة . يصفها المقدسي فيقول : " دمشق هي مصر الشام ودار الملك أيام بني أمية وثم قصورهم وآثارهم ، بنيانهم خشب وطين ، وعليها حصن أخذت وأنابه من طين ، وأكثر أسواقها مغطاة ولهم سوق على طول البلد مكشوف حسن، وهو بلد قد خرقته الانهار ، وأحدقت به الاشجار ، وكثرت به الثمار ، مع رخص أسعار ، وثلج وأضداد ، لا ترى أحسن من حماماتها ، ولا أعجب من فواراتها ولا أحزم من أهلها (٢) " .

أما ياقوت فيصفها بقوله : " وهي في أرض مستوية تحيط بها من جميع جهاتها الجبال الشاهقة ، وبها جبل قاسيون ليس في موضع من المواضع أكثر من العباد الذين فيه . وبها مغاور كثيرة وكهوف وآثار للانبياء والصالحين لا توجد في غيرها ، وبها فواكه جيدة فائقة طيبة تحمل الى جميع ما حولها من البلاد ... وجملة الامر أنه لا توصف الجنة بشيء الا وفي دمشق مثله (٣) " . أما الحميري فيقول :

" وبالبلد نحو عشرين مدرسة ومارستانان أحدهما جاريه في اليوم نحو الخمسة عشر دينارا ، وله قومة برسم المرضى والنفقة التي يحتاجون اليها من الادوية والاغذية والاطباء يبكرون اليه كل يوم ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية وفيه مجانين معتقلون لهم ما ينفعهم من العلاج .. أما رباطات الصوفية التي يسمونها الخوانق فكثيرة ، وهي قصور مزخرفة في جميعها الماء يطرد ، وهناك ديار موقوفة لقراءة كتاب الله تعالى يسكنونها ومرافق الغرباء أكثر في البلد من أن تحصى ... ويضيف قائلا - .. دمشق جامعة لصنوف المحاسن ، وضروب الصناعات وأنواع الثياب الحريرى كالخز والديباج النفيس ، ويتجهز به الى جملة الآفاق .

---

(١) - أحسن التقاسيم : ص ١٢٦ .
(٢) - المصدر نفسه ، ص ١٥٧
(٣) - معجم البلدان : ج ٢ ، ص ٤٦٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي داخل دمشق على أوديتها آثار أرحاء كثيرة جداً ، وبها من الحلاوات ما لا يوجد بغيرها ، وأهلها في خصب أبداً ، وهي أعز البلاد الشامية وأكملها حسناً [١] .

أما جامعها الأموي الشهير الذي تعبّد فيه الغزالي وتلميذه الشهير محمد بن تومرت ، فقد وصفه بعض أهل دمشق ، فقال : " هو جامع المحاسن ، كامل الغرائب ، معدود احدى العجائب ، قد زُوِّر بعضُ فرشه بالرخام وأُلِّف على أحسن تركيب ونظام [٢] " .
وكثرة الرسوم به وجمالها قد دفعت بالمقدسي الى القول : " ولو أن رجلاً من أهل الحكمة اختلف اليه سنة لأفاد منه كل يوم صيغة وعقدة أخرى [٣] " .

وقد كانت دمشق في عهد السلاجقة تزخر بمئات المساجد ، غير أن المسجد الأموي هو الوحيد الذي كانت تقام فيه صلاة الجمعة جرياً على العادة التي كانت متبعة من أن الخطبة يلقيها أمير المؤمنين في مسجد واحد من كل مصر [٤] .

وبالجملة : فان أهمية موقع دمشق الجغرافي ، وكونها عقدة للمواصلات بين الشرق والغرب ، والجنوب والشمال و ملتقى القوافل ، كان لهذا كله أثر في اقبال الناس عليها من التجار والحجاج والعلماء وطالبي المعرفة من قراء ومحدثين ومفسرين وفقهاء ، بالاضافة الى كونها ملجأ للزهاد والمتعبدين لما اشتهرت به من المرافق الكثيرة التي تنفق على هؤلاء انفاقاً حسناً .

٧ - بيت المقدس : وهي بلدة لها مكانة خاصة عند المسلمين ، وقد اتجه اليها الغزالي أثناء رحلته الصوفية ، تمتاز باعتدال هوائها : يقول ياقوت نقلاً عن المقدسي " انها بلدة جمعت الدنيا والآخرة ، فمن كان من أبناء الدنيا وأراد الآخرة وجد سوقها ومن كان من أبناء الآخرة فدعته نفسه الى نعمة الدنيا وجدها . وما أطيب هواءها فانه لا سم لبردها ولا أذى لحرها ، وأما الحسن فلا يرى أحسن من بنيانها ولا أنظف منها ولا أنزه من مسجدها . وأما الخيرات فقد جمع الله فيها فواكه الاغوار والسهل والجبل والاشياء المتضادة [٥] " . ويخبرنا المقدسي وهو من أبناء هذه المدينة عن أحوال أهلها فيقول : " قليلة العلماء كثيرة النصارى ، وفيهم جفاء على الرحبة ،

---

(١) - الروض المعطار : ٢٤٠ .

(٢) - معجم البلدان ، جـ ٢ ، ٤٦٥

(٣) - أحسن التقاسيم : ص ١٥٨

(٤) - خالد معاذ : دمشق أيام الغزالي : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٤٨٧ .

(٥) - معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ١٦٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والفنادق ضرائب ثقال وثاني ما يباع فيها ، ورجالة على الأبواب ، فلا يمكن أحد (هكذا وردت) أن يبيع شيئا مما يرتفق به الناس الا بها ، مع قلة يسار ، وليس للمظلوم أنصار ، والمستور مهموم والغني محسود ، والفقيه مهجور ، والأديب غير مشهور ، لا مجلس نظر ولا تدريس ، قد غلب عليها النصارى واليهود وخلا المسجد من الجماعات والمجالس وهي أصغر من مكة وأكبر من المدينة [١] » .

ثانيا - مراكز التجارة والمواصلات :

عرف المسلمون أهمية التجارة وما تجنيه من أرباح وما يتيحه نشاطها من معارف واطلاع على البلاد الأجنبية فمارسوها واشتهروا بها وتركوا آثارهم في البلاد الأجنبية التي انتقلوا اليها كما تأثروا هم أيضا بمواقع هذه البلاد وأهلها .

فقد كان اتصال المسلمين بالهند من خلال ثلاث طرق أساسية ، احداها برية واثنتان بحريتان ، أما البرية فتصل أهم مراكز الشرق كدمشق وسمرقند وبغداد وذلك بواسطة القوافل المارة ببلاد فارس وكشمير ، أما التجار الذين يسلكون الطريق البحري فانهم يتصلون بالهند انطلاقا من موانئ الخليج العربي والسلع التي تصل الى هذه المراكز ترسل الى بغداد ومنه الى جميع المدن المجاورة بواسطة القوافل ، كما كان البحر الأبيض المتوسط يتيح لهم الاتصال بشمال افريقيا والأندلس وأوربا ، ولم يقتصر اتصال المسلمين على هذه المراكز بل كانوا يقومون برحلات متواصلة الى بلاد الصين ، يقول غوستاف لوبون :

« ان كثرة صلات العرب بأهل الصين أمر ثابت من تبادل الوفود بين الخلفاء وملوك الصين فضلا عما هو مسطور في سجلات بيت مال الخلفاء من بيان للسلع الصينية [٢] » .

وقد قال المقدسي : « وبتجارات الصين تضرب الأمثال [٣] » .

---

(١) - أحسن التقاسيم : ص ١٦٧ .

(٢) - حضارة العرب : ص ٦٦٢ من الترجمة العربية لعادل زعيتر ، طبعة ثانية دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٨ .

(٣) - أحسن التقاسيم : ص ٩٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما زويمر فقد أشار الى هذا الواقع الثابت بقوله : " وقد ظهر مؤلف مكتـــوب باللغة الصينية في القرن الثاني عشر (الميلادي) عن التجارة مع العرب ، وقـــد نشرت ترجمته حديثا في هدينغلينغراد (١) " أما بالنسبة لاتصال المسلمين بأوروبا في عصر الغزالي فيقول : " انه قد عثر في اسكندانافيا على ألوف من قطع النقود الكوفية يرجع تاريخها الى القرن الحادي عشر (الميلادي) مما يدلنا على أن هذا الصقع النائي من أوروبا كان على اتصال مع الشرق الأدنى(٢) " .

كما كان التجار العرب الأندلسيون والتجار العرب في المشرق ، في مصر والعـــراق وفارس على حلقات اتصال مستمر ، وكان الكبار منهم يعملون الجيل للاتصال بملوك الأقطار لتسهيل معاملاتهم التجارية وتصريف بضائعهم (٣) .

وقد ذكرنا كيف كانت بغداد مركزا تجاريا هاما ترتبط بمراكز خارجية مختلفة وكيـــف " يحمل اليها من الهند والسند والصين والتبت والترك والديلم والخزر والحبشة وسائر البلدان القاصية والدانية (٤) " .

ان هذا النشاط التجاري الواسع ، قد وسع من أفق الناس وأتاح لهم الاطـــلاع على منتوجات غيرهم من الأقوام فضلا عن التعرف على أخلاق وعادات جديـــدة وأفكار مختلفة ومصنفات متنوعة ، وقلما كان يخلو ركب من التجار من أن يصحبهم بعض العلماء لطلب العلم وخصوصا الحديث كما أن أعمال التجار وما يصادفونه فـــي حياتهم كانت مبعث أسئلة توجه الفقهاء ليبحثوها ويجيبوا عنها ، يقول أحمـــد أمين : " تعرضت رحلة التجار لاثارة مسائل تتعلق بالعبادات فانهم لما رحلـــوا الى الشمال البعيد ، ورأوا مدنا تستمر الشمس طالعة فيها أشهرا وتغيب أشهـــرا سألوا عن حكم الصيام في هذه البلاد وأوقات الصلوات وهكذا (٥) " .

ثالثا - الصناعة :

أما الصناعة فقد ازدهرت في هذا العصر وقبله بفضل تقدم العلوم (٦) واتسع

(١) - الغواص واللآلئ : ص ١٦

(٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٣) - انظر : ظهر الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٤١ .

(٤) - الروض المعطار : ص ١١١

(٥) - ظهر الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٤٣ .

(٦) - عن استغلال مبادئ العلوم - لا سيما الحسابية والهندسية - في الصناعة يعطينا الغزالي أنموذجا في "صندوق الساعات التي بها تتعرف أوقات الصلوات" ولضيق المجال لذكر الاقتباس كاملا نحيل اليه من يريد الاطلاع الى : " كتاب الأربعيـــن في أصول الدين " ، ص ١٥ _ ١٦ مطبعة كردستان العلمية ، مصر سنة ١٣٢٨ هـ

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نساقها ، فأنشئت مصانع للنسيج الحريرية في أماكن مختلفة [١] من مصر والشام والعراق وفارس وقد كانت المدن الكبرى اذ ذاك تقتسم الصناعات الكبرى ؛ فصناعة المنسوجات والورق في مصر وسمرقند ، والبسط والسجاجيد في فارس ، وأشتهر مدينه سيرالفارسية بصناعة نسيج القطن فكانت تنتج ملابس ثقيلة ، كما اشتهرت في فارس أيضا مدينة نيسابور بصناعة الملابس المختلفة ، يقول المقدسي : " ترتفع من نيسابور ثياب البيض الخفية والبيباق والعمائم الشهجانية الخفية والرخاتج والتخاتج والمقانع وبين الثوبين والملاحم بالقز والمصمت العتابي والسعيدي والظرائفي والمشطي والحلل وثياب الشعر والغزل [٢] " . أما بالنسبة لبلاد العراق فيقول : " ألم تسمع بخزّ البصرة وبزها وطرائفها .. وبها يصنع الراسخت والزنجفروالزنجار والمرداسنج ... وبالابلّة تعمل ثياب الكتان الرقيقة على عمل القصب ، وبالكوفة عمائم للخز .. وبمدينة السلام الطرائف وألوان ثياب القز وغير ذلك " ويصنع بالنعمانية أكسية وثياب صوف علسلية حسنة [٣] "

كما انتشرت صناعة الورق في دمشق ولولا كثرته ما انتشرت العلوم في هذا العصر [٤] ، أما بغداد فقد رأيت كيف انتشرت فيها الدكاكين التجارية والمحلات الصناعية ، وكيف قدم اليها ذوو الخبرة من كل الأصقاع لذلك اشتهرت حتى قبل عصر الغزالي ، بكثرة صناعاتها وتنوع منتوجاتها ، وتوفر سلعها المحلية والأجنبية : حتى عدّ أهلُ العراق ذلك مَصْدَرَ فخرٍ لهم واعتزاز؛ فقد جاء على لسان عراقي يفاخر أهل مصر قوله : " رؤساء مصر وسواسها وكتاب أعمالها وأربابها " يتطلع أعظمهم قدرا الى قوافل الحج ووفود المجهّزين من بغداد حتى يستصحب لهم الخفاف الطائية والنعال السندية ، والمقاريض الم يتيه والأمشاط الطاهرية ، والسكاكين الكنانية ، وكثيرا مما يصنع من الأبنوس والعاج والعيام الموجود من المطر والزجاج ، فما ظنك بمالا تتهيأ حمله ، ولا يسهل تجهيزه أو نقله [٥] " .

(١) - غوستاف لوبون : حضارة العرب : ص ٢٢٧ من الترجمة العربية .

(٢) - أحسن التقاسيم : ص ٣٢٣ .

(٣) - المصدر نفسه : ص ١٣٨ .

(٤) - ,احمد أمين : ظهر الاسلام : ج ٢ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٦ .

(٥) - إبن الفقيه الهمداني : "بغداد مدينة السلام" ، ص ٧٣ ، تحقيق صالح أحمد العلي ، دار الطليعة باريس ١٩٧٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خاتمـــة :

مما سلف يتبين كيف كانت التجارة والصناعة متعاونتين تمد كلتاهما الأخـــرى وتـــزودها، فبالاضافة لأهمية العامل الطبيعي كالمناخ وتنوعه بحسب كل اقليـم والموقع الجغرافي وكثرة الطرق البرية والبحرية ، كان العامل الانساني ذا شـــأن ، فقد استخدم المسلمون قبل عصر الغزالي ما اقتبسوه من اليونان والأمم الأخرى كالروم وأهل الصين والهند وما اكتشفوا من العلوم على اختلافها في تطويـــر وسائل صناعاتهم وترقيتها ، كما عرفوا الطاقة الهوائية والطاقة المائية واكتشـــفوا حركتها في المد والجزر ، فأقاموا الأرحية على أفواه الأنهار ، واستغلوها فـــي ادارة المطاحن وغيرها ، وقد لاحظ الحميري مثل هذه الظاهرة في مدينـــة دمشق حيث قال :

" وفي داخل دمشق على أوديتها آثار أرحاء كثيرة جداً"[1] وحسبنا دليلا علـى الاكتشافات العلمية الهامة التي أمكن استغلالها عمليا ، والتي توفرت في عصـــر الغزالي - مكتشفات أبي الريحان البيروني في القرن الرابع الهجري الذي وضـع كما يشير محمد الصالح الصديق [2] أساس علم المثلثات وابتكر كثيرا مـــن طرق الحل لمسائل هندسية ، ووضع جهازا يمثل حركات الشمس والقمر . وشـــرح القوانين المائية التي تحكم العيون والآبار التي ندعوها اليوم الارتوازية ، وشـرح بعض حالات شذوذ الخلقة من النبات والحيوان بما فيها حالة التوائم الملتصقـــة وتعرض لشرح ظاهرة الزوجية في عدد أوراق الزهور ، واضطلع بتحديد الثقـــل النوعي لعدد من المعادن والأحجار تحديدا دقيقا لا يكاد يذكر الفرق بينه وبـين التحديد الحديث ، واستعمل في تجاربه العلمية لاستخراج الثقل النوعي آلتـــه المخروطية التي صنعها بنفسه .

---

(١) - الروض المعطار : ص ٢٤٠ .

(٢) - وقفات ونبضات : ص ٤٧ - ٤٨ ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر ١٩٧٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوصـــف السـيـاسـي

========

أولا ـ السلاجقة والخلافة العباسية .

قامت في العراق الدولة العباسية ، وأصبحت بغداد قبلة العالم الاسلامي وترعرعت فيها الآداب والعلوم والفنون وشيدت فيها المساجد والمدارس والمكتبات والمستشفيات وبنيت القصور ، وازدهرت فيها الحدائق والبساتين ، وسرعان ما تدخل الغرباء في الجهاز الحكومي العباسي ، وتسنموا المناصب الكبيرة ، وأخذوا يسعون للاستحواذ على السلطة وتجريد الخلافة من امتيازاتها وخصائصها ، وبذلك وقعت تحت وطأة النفوذ التركي بعد خلافة المعتصم الذى اعتمد على الاتراك وأدخلهم في الجيش العباسي حتى ازدروا الخلفاء أنفسهم واستهتروا في الحكم وأوغلوا في العمل على اضعاف الدولة ، وحينئذ برزت قوة البويهيين في الشرق وتقدمت جحافلهم الى العراق على زمن الخليفة المستكفى بالله ، وكان دخولهم بغداد نقطة تحول كبير في سياسة الدولة العباسية سنة ٣٣٤ هـ (١) . وفي سنة ٤٧٧ هـ (٢) دخل السلاجقة بغداد وحكموا العراق وأزالوا الحكم البويهي الشيعي وانتزعوا الحكم من سلطانهم محمد بن سبكتكين ، وقد سوغ السلاجقة بزعامة قائدهم طغرليك (٣) عملهم هذا واغارتهم على أرض الخلافة أنهم لما وجدوا " ابن يمين الدولة " وهو سبكتكين (٤) هذا : " مائلا عن الخير والسمو ، مشتغلا بالشر والعتو ، غاروا للمسلمين والبلاد وهم عبيد أمير المؤمنين في حفظ البلاد والعباد ، وقد سنوا سنة العدل ، وأسنوا سنا الفضل ، ويطلبوا مراسم العسف وعطلوا مواسم الحيف (٥) " .

هذا وقد اشتهر القرن الخامس الهجري من تاريخ الحضارة العربية الاسلامية بحدثين بارزين كما يشير الاستاذ غوستاف لوبون (٦) ـ الحدث الاول ظهور السلاجقة ، أما الثاني فالحملات الصليبية . من هنا يبرز أهمية الدور المناط بالسلاجقة في توجيه

(١) ـ د . حسين أمين : تاريخ العراق في العصر السلجوقي : ص ٦ ، منشورات المكتبة الاهلية ، مطبعة الارشاد ١٩٦٥ .

(٢) ـ ابن خلكان : وفيات الاعيان : جـ ٥ ، ص ٦٦ ، تحقيق احسان عباس ، طبع دار الثقافة بيروت .

(٣) ـ هو أبو طالب محمد بن ميكائيل سلجوق بن دقاق الملقب ركن الدين .

(٤) ـ يمين الدولة : هو محمود بن سبكتكين أبو القاسم ، كان يلقب قبل السلطنة سيف الدولة ، وأما بعدها فلقب طبقات : جـ ٥ ، ص ٣١٥ القاهرة ١٩٦٧ ( ) .

(٥) ـ العماد الاصفهاني : دولة آل سلجوق : منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨

(٦) ـ حضارة العرب : ص ١٧٩ من الترجمة العربية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأحداث التاريخية وتكييفها ، خاصة ونحن نهتم بشخصية مثل شخصية الغزالي عاشت في ظل هذه الأسرة وعاصرت هذه الأحداث وتفاعلت معها .

وهؤلاء السلاجقة هم قبائل تركية هاجرت من أواسط آسيا بزعامة سلجوق بك الى ما وراء السند ثم الى خراسان (١) حيث تأثرت باحتكاكها بالمدينة والثقافة العربية الاسلامية ، واعتنقت الدين الاسلامي حتى أصبحت شديدة التمسك به تدافع عنه بحرارة وحماسة ، وحينما وصلت الى العراق استقرت وأصبحت القوة المسيطرة ، فامتد سلطانها في عهد ملكشاه (٤٤٧ - ٤٨٥ هـ) من أقصى بلاد الترك الى بلاد اليمن (٢) وخضعت له : " جميع بلاد ما وراء النهر وبلاد الهياطلة وباب الأبواب والروم وديار بكر والجزيرة والشام وخطب له على جميع منابر بلاد الاسلام سوى المغرب (٣) . " وهكذا أصبح السلاجقة حاكمين فعليين ، أما سلطة الخلافة العباسية ، فقد تضاءلت وانحسرت أمام سطوتهم ، ولم يبق للخليفة الا المظهر في الحكم ، يقول ابن خلدون : " وتعطل رسم الخلافة ولم يكن لأولئك المتغلبين - يعني السلاجقة - أن ينتحلوا ألقاب الخلافة ، واستنكفوا عن مشاركة الوزراء في اللقب لأنهم خول لهم ، فتسموا بالامارة والسلطان ، وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء أو بالسلطان (٤) " .

وقد أسس السلاجقة حكمهم بما يناسب روح العصر . فقد رأوا أن حكمهم مستمد من الله ، وقد ذكر نظام الملك وهو وزير السلاجقة في كتابه " سياسة نامة " بأن الله قد اختار السلطان ، وميزه على عباده ، وجعلهم خاضعين له ، منه يستمدون نفوذهم ودرجاتهم ، أما هو فيستمد قوته من ربه الذي جعله أمينا على عباده (٥) كما نجد الغزالي يعبر عن مثل هذا الموقف وذلك في كتابه " التبر المسبوك في نصيحة الملوك " الذي يخاطب فيه السلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه بقوله : " السلطان ظل الله في أرضه ، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه

---

(١) وفيات الأعيان : جـ ٥ ، ص ٦٤

(٢) - المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك : جـ ١ ، ص ٣٣ ، دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٣٤ .

(٣) - وفيات الأعيان : جـ ٥ ، ص ٢٨٤ (للتحقق من الصفحة) .

(٤) - المقدمه : ص ٤٢٣ - دار الكتاب اللبناني ، لبنان ١٩٦١ .

(٥) - انظر : تاريخ العراق في العصر السلجوقي : للدكتور حسين أمين ، ص ١٨٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الله درجة الملوك ، وجعله ظله في الأرض ، فانه يجب على الخلق محبته ، ويلزمهم متابعته وطاعته (١) . " ولعل التأييد الذي حظي به السلاجقة حتى من العلماء أمثال الغزالي معناه في نظر المسلمين غلبة المذهب السني في جميع الأراضي التي امتد اليها سلطانهم على المذاهب الشيعية التي كانت تمكّن لنفسها شيئا فشيئا في عهد البويهيين ومن ثم في الاتجاه الفاطمي بمصر .

ونظرا لخطر هذه المذاهب على الحكم السلجوقي ذي الاتجاه السني ، فقد جعل السلاجقة من الخليفة إمَا مًا سُنيًا يحاربون به الامامة الفاطمية ، فتحالفوا معه ودافعوا عنه بحد السيف ، واعتبروا الخضوع لحكمهم خضوعا للخليفة نفسه باعتباره أمام السنة والجماعة وكل خروج عن ذلك فهو غواية وضلال ، كما نجد الخليفة نفسه يعبر عن هذا الموقف ، فقد قال الخليفة العباسي القائم بأمر الله : " نحن بنو العباس خير الناس ، فينا الامامة والزعامة الى يوم القيامة ، من تمسك بنا رشد وهدى ومن ناوأنا ضل وغوى (٢) " فالامامة بهذا الاعتبار خلافة سياسية تستمد مسوغاتها من الدين وسلطتها من الله . لذلك لجأ السلاجقة ومن يرى فيهم رمز للصفة الى اشهار اسم "الخليفة " في وجه الأطماع السياسية الفاطمية كما يشهر اسم " الامام " ، وهو الوجه الديني للخليفة ، في وجه الاضطرابات والفتن والانقسامات الداخلية والغزالي يشير الى هذا فيقول : " ان الثمرة المطلوبة من الامامة تطفئة الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة (٣) " .

ثانيا - الفاطميون :

أسس الفاطميون بمصر حكمهم ، وأقاموه على دعائم تخالف ما كان عليه أهل السنة سواء في مصر نفسها أو في العراق مستندين الى المذهب الشيعي القائل بعصمة الأئمة ورجعتهم (٤) والى ممارسة شعائره الظاهرة المخالفة لشعائر السنة كالآذان بحي على خير العمل ، والاحتفاء بعاشوراء وعيد الغدير (٥) ، ويخبرنا المقدسي عن تفصيل مذاهبهم فيقول : " مذاهب الفاطمي وهي ثلاثة أقسام :

---

(١) - ص ٤٥ ، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، مصر ١٩٦٧ .

(٢) - دولة آل سلجوق : ص ٢٢ .

(٣) - فضائح الباطنية : ص ١٩٣ ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، نشر الدار القومية القاهرة ١٩٦٤ .

(٤) - يذكر ابن الأثير في حوادث ٤٣٤ هـ ما يلي : " وفي هذه السنة في رجب خرج بمصر انسان اسمه " سكين " كان يشبه الحاكم صاحب مصر ، فادعى أنه الحاكم وقد رجع بعد موته فاتبعه جمع من يعتقد رجعة الحاكم . " الكامل : (جـ ٩ ص ٢١٤) .

(٥) - انظر ظهر الاسلام : جـ ١ ، ص ١٨٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١ - أحدها ما اختلف فيه الائمة مثل القنوت في الفجر والجهر بالبسملة والوتر بركعة وما أشبه ذلك .

٢ - والثاني الرجوع الى ما كان عليه السلف مثل الاقامة مثنى التي ردها بنو أمية الى واحدة ومثل لبس البياض الذي رده بنو العباس الى السواد .

٣ - والثالث ما تفرد به مما لا يخالف الائمة وان لم يعرف له قدم ، مثل الحيعلة في الاذان وجعل أول الشهر يوما يرى فيه الهلال وصلاة الكسوف بخمس ركعات وسجدتين في كل ركعة ، وهذه مذاهب الشيعة (١) " .

وعلى رأس ذلك كله - الادعاء - على الصعيد السياسي - بأحقية (٢) الخلافة الاسلامية وزعم الانتساب الى النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق ابنته فاطمة الزهراء ، فسموا بالفاطميين .

ان هذه المزاعم قد أوجدت لدى السنة ممثلة بالخليفة العباسي وحلفائه السلاجقة حركة عنيفة للتفنيد ، فقد لجأ الخليفة العباسي الى العلماء يستحثهم على القول بفساد النسب الفاطمي ، كما لجأ المستظهر بالله الى الامام الغزالي يستدعيه لتصنيف كتاب بهذا الخصوص ، وقد استجاب الغزالي فصنف كتابا سماه " فضائح الباطنية " (٣) وفضائل المستظهرية ، وكان هذا الكتاب اذاً ثمرة لهذا النزاع المذهبي والسياسي بين العباسيين والفاطميين ، وقد جاء فيه : " فان الامامة التي ندعيها أجمع عليها أئمة العصر وعلماء الدهر ، بل جماهير الخلق وأقاليم الارض في أقصى المشرق وفي أقصى المغرب حتى تطوق الطاعة له - للخليفة المستظهر بالله - والانقياد لامره كل من على بسيط الارض الا شرذمة الباطنية ، ولو جمع قضهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم لم يبلغ عدد أهل بلدة واحدة من متبعي الامامة العباسية (٤) " . وقد استهدف الغزالي من كتابه هذا اظهار فضائح الفاطميين في مذهبهم الباطني وهو أمر يتعلق بالعقيدة ، وبيان فضائل المستظهرية أي فضائل الخلافة العباسية على ما عداها وهو أمر يتعلق بالسياسة .

---

(١) - أحسن التقاسيم : ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٢) - يعبر عن هذا الموقف ، الشاعر الاندلسي ابن هانيء حين يخاطب حاكم مصر الفاطمي بقوله : " ما شئت لا ما شاءت الاقدار فاحكم فأنت الواحد القهار " .

(٣) - يقول الغزالي في هذا الكتاب نفسه عن سبب تسميتهم بالباطنية " أما الباطنية فانما لقبوا لدعواهم ان لظواهر القرآن والاخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشرة ، " ص ١١ .

(٤) - ص ١٧٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والغزالي انّ يفعل ذلك انما يستجيب لدعاوي العصر ومتطلباته السياسيه ، فهو حينما قصد له أن يناضل الباطنية في عقيدتها (١) وأسسها الفلسفية فقد كان امراء السلاجقة يكافحونها من حيث السلطان السياسي .

أما الفاطميون فقد عمدوا الى توسيع نشاطاتهم السياسية ، وذلك ببث دعاتهم في البلاد العباسية وانشاء التنظيمات السرية ، وتنظيم الخطط للمواجهة المباشرة والعلنية أن اقتضى الأمر . ففي السنة التي ولد فيها الامام الغزالي ، على سبيل المثال لا الحصر ، وهي ٤٥٠ هـ . نجد البساسيري قائد الدعوة الفاطمية يغير على بغداد ويدخلها عنوة ، وقد رافق دخوله هذا أصناف من ألوان العنف والتقتيل والنهب ، يقول ابن الجوزي : " دخل البساسيري بغداد يوم الأحد ثامن ذي القعدة من هذه السنة - (أي ٤٥٠ هـ) ومعه الرايات المصرية وكان على رأسه أعلام عليها مكتوب الامام المستنصر بالله أبو تميم معد أمير المؤمنين وقد جمع العيارين وأهل الرساتيق وطمّعهم في نهب دار الخلافة والناس اذ ذاك في ضر ومجاعة (٢) " . وأشار العماد الاصفهاني الى هذه الحادثة بقوله : " كانت سنة سيئة كادت تكون لنور الله مطفئة فانه - (أي البساسيري) - دعى الى الداعي بمصر مصرا ، ولم يجد بمقره من دار الامامة مقرا (٣) " .

لقد كان التنافس والنزاع بين الفاطميين والعباسيين قويا شديدا حتى امتد الى خارج البلاد التي لا تقع تحت سلطانهما المباشر مثل الحجاز ، فقد كانت خطبة مسجد مكة مثلا تُقام باسم الفاطميين أحيانا وباسم العباسيين أحيانا أخرى

---

(١) بالنسبة للعقيدة الدينية الباطنية ، قال عبد القاهر البغدادي : " اعلموا أسعدكم الله أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس ، بل أعظم من ضرر الدهرية وسائر أصناف الكفر "

(الفرق بين الفرق : ص ٢٦٦ ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٧) .

كما أشار الغزالي الى فساد عقيدتهم هذه الى الحد الذي أفتى بإباحة دمهم فقال : " وانما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم ، هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنيه " (فضائح الباطنية : ص ١٥٩)

(٢) - المنتظم في تاريخ الملوك والامم : جـ ٨ ، ص ١٩٢ .

(٣) - دولة آل سلجوق : ص ١٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينما مات الخليفة القائم بأمر الله والسلطان السلجوقي ألب أرسلان ، أرسل الحاكم الفاطمي المستنصر بالله ، سنة ٤٦٨ هـ ، الى صاحب مكة ، مع هدايا جليلة يطلب منه أن يعيد الخطبة له ، وقد لُبِّيَتْ دعوته (١).

وقد تمخض عن هذا النزاع المذهبي السياسي نتائج خطيرة اذ لجأ الفاطميون الى وسيلة قاسية تمكنهم من ازالة أي عنصر يقف عثرة في سبيل الوصول الى تحقيق أهدافهم وغاياتهم ، لقد استخدموا مبدأ التصفية الجسدية والاغتيال وذلك ببثهم عناصر فدائيه في دار الخلافة العباسية عرفت تاريخيا باسم الحشاشين ، وقد اشتهرت هذه العناصر بالطاعة العمياء لسلطة الامام ، لذلك اتسموا بالحكم الارهابي الصارم في قتل الامراء والوزراء والقادة العسكريين والقضاة وسائر الموظفين المرتبطين بجهاز الدولة العباسية .

أما العماد الاصفهاني فيخبرنا عن خطر هذه الجماعة فيقول : " وقد استحكمت قواعدهم واستوثقت معاقدهم ، وأخافوا السبل ، وأجالوا على الاكابر الاجل ، وكان الواحد منهم يهجم على كبير وهو يعلم أنه يقتل فيقتله غيلة ، ولم يجد أحد من الملوك في حفظ نفسه منهم حيلة ، فصار الناس فيهم فريقين ، فمنهم من جاهرهم بالعداوة والمقارعة ، ومنهم من عاهدهم على المسالمة والموادعة ، فمن عاداهم خاف من فتكهم ، ومن سالمهم نسب الى شركهم في شركهم ، وكان الناس منهم على خطر عظيم من الجهتين ، فأول ما بدأوا بقتل الملك ، ثم اتسع الخرق وتفاقم الفتق (٢) " .

ومع وسائل الصراع العنيفة هذه ، استخدم الفاطميون الفكر كوسيلة للتجريح والتفنيد والتسويغ والترويج ، كل ذلك عن طريق مذهب لهم في التأويل لنصوص القرآن تجعله يلائم أغراضهم وينطق بعصمة أئمتهم بالحق دون غيرهم . وقد عملوا جهدهم في نشر أفكارهم حتى شاعت وانتشرت حتى في عاصمة الخلافة العباسية ، وتناولتها ألسنة الناس ، حتى قال الغزالي في ذلك : " وكانت قد نبغت نابغة التعليمية وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم (٣) " .

ولم يجد خصوم الفاطميين وسيلة لدحض الافكار الشيعية إلا في الفكر نفسه ، فلجأوا اليه وراحوا يقارعون الحجة بالحجة كما فعل الغزالي في كتابه " القسطاس المستقيم "

---

(١) - ابن الاثير : الكامل : جـ ١٠ ، ص ٤٠ .

(٢) - دولة آل سلجوق : ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٣٠ ، طبعة عبد الحليم محمود .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كان لهذا الصراع السياسي والطائفي في الوقت نفسه أثر - بطبيعة الحال - على عقلية الناس وسلوكهم ، حتى نجم عنه فتن عديدة و محن كثيرة لونت العصر بألوان قاتمة .

كيف لا ، وقد تمكنت هذه الاتجاهات في نفسية الجمهور وترسخت ، فساده التعصب وضاق ذرعا لأبسط الأسباب ، وتحسس تجاه كل صغيرة وكبيرة ، لا سيما اذا ما خيل اليه أن خطرا ما يقع في مجال عقيدته ، من هنا كثرت الصدمات وتفاقمت العلاقات بين معتنقي مختلف المذاهب . وما أكثر الصدامات التي وقعت بين جمهور الشيعة وجمهور السنة ، ففي سنة ٤٨٣ هـ على سبيل المثال لا الحصر) يذكر ابن العماد الحنبلي ما يلي : " كانت فتنة هائلة لم يسمع بمثلها بين السنة والرافضة وقتل بينهم عدد كثير ، وعجز والي البلد ، واستظهر السنة بكثرة من معهم من أعوان الخليفة ، واستكانت الشيعة وذلوا ولزموا التقية ، وأجابوا الى أن يكتبوا على مساجد الكرخ : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر(١) " .

كما يشير ابن خلدون الى فتنة وقعت ببغداد بين الجمهور نتيجة هذه الاتجاهات المذهبية وذلك أثناء تنصيب الخليفة القائم بأمر الله ، والتي أدت الى احراق أسواق بغداد وقتل بعض جباة المكس(٢) .

وقد عانى العلماء بدورهم هذا الصراع وانكووا بنار فتنة وأدى ببعضهم الى مغادرة بلادهم وأهلهم تجنبا المكروه الذي قد يصيبهم مثل ما وقع لامام الحرمين الجويني وأبي القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهوره ، اذ غادرا العراق الى الحجاز في عهد الوزير الشيعي الكندري الذي اوعز بلعن الاشعريه على منابر المساجد ثم عادا الى البلاد في عهد السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك (٣)

---

(١) - شذرات الذهب : جـ ٣ ، ص ٣٦٧ ، مكتبة القدس ، القاهرة ١٣٥٠ هـ

(٢) - تاريخ ابن خلدون : جـ ٤ ، ص ٢٥ منشورات دار الكتاب اللبناني ١٩٥٨ .

(٣) - انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : جـ ٥ ، ص ١٧٠ مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كان لهذا الصراع السياسي والطائفي في الوقت نفسه أثر - بطبيعة الحال - على عقلية الناس وسلوكهم ، حتى نجم عنه فتن عديدة و محن كثيرة لونت العصر بألوان قاتمة .

كيف لا ، وقد تمكنت هذه الاتجاهات في نفسية الجمهور وترسخت ، فسادة التعصب وضاق ذرعا لأبسط الأسباب ، وتحسس تجاه كل صغيرة وكبيرة ، لا سيما اذا ما خيل اليه أن خطرا ما يقع في مجال عقيدته ، من هنا كثرت الصدمات وتفاقمت العلاقات بين معتنقي مختلف المذاهب . وما أكثر الصدامات التي وقعت بين جمهور الشيعة وجمهور السنة ، ففي سنة ٤٨٣ هـ على سبيل المثال لا الحصر) يذكر ابن العماد الحنبلي ما يلي : " كانت فتنة هائلة لم يسمع بمثلها بين السنة والرافضة وقتل بينهم عدد كثير ، وعجز والي البلد ، واستظهر السنة بكثرة من معهم من أعوان الخليفة ، واستكانت الشيعة وذلوا ولزموا التقية ، وأجابوا الى أن يكتبوا على مساجد الكرخ : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر(١) " .

كما يشير ابن خلدون الى فتنة وقعت ببغداد بين الجمهور نتيجة هذه الاتجاهات المذهبية وذلك أثناء تنصيب الخليفة القائم بأمر الله ، والتي أدت الى احراق أسواق بغداد وقتل بعض جباة المكس(٢) .

وقد عانى العلماء بدورهم هذا الصراع واكتووا بنار فتنة وأدى ببعضهم الى مغادرة بلادهم وأهلهم تجنبا للمكروه الذي قد يصيبهم مثل ما وقع لامام الحرمين الجويني وأبي القاسم القشيري صاحب الرسالة المشهوره ، اذ غادرا العراق الى الحجاز في عهد الوزير الشيعي الكندري الذي اوعز بلعن الاشعرية على منابر المساجد ثم عادا الى البلاد في عهد السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك (٣)

---

(١) - شذرات الذهب : جـ ٣ ، ص ٣٦٧ ، مكتبة القدس ، القاهرة ١٣٥٠ هـ

(٢) - تاريخ ابن خلدون : جـ ٤ ، ص ٢٥ منشورات دار الكتاب اللبناني ١٩٥٨ .

(٣) - انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : جـ ٥ ، ص ١٧٠ مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولم يقتصر هذا الصراع على المذهبين المتميزين : السنة والشيعة ، بل امتد الى داخل مذاهب السنة نفسها . فقد جاء في " أحسن التقاسيم " للمقدسي قوله : " .. ويقع بسجستان عصبيات بين السمكية وهم أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وبين الصدقية وهم أصحاب الشافعي رضي الله عنه يهراق فيها الدماء ويدخل بينهم السلطان .. وكذلك سمرقند وجميع البلدان قل أن تخلو من عصبيات(١) " . كما كان يقع الصدام أحيانا كثيرة بين الاشاعرة والحنابلة ، يذكر ابن الجوزي في حوادث ٤٤٧ هـ قوله : " وقعت بين الحنابلة والاشاعرة فتنة عظيمة حتى تأخر الاشاعره عن الجماعات خوفا من الحنابلة (٢) " ، وفي سنة ٤٦٩ هـ كتب أبو اسحق الشيرازي ، وهو أول مدرس بالمدرسة النظامية ، رسالة الى نظام الملك يشكو الحنابلة ويذكر ما فعلوه من الفتن ويسأله المعونة ، ثم أخذ الشريف أبو جعفر ، وهو شيخ الحنابلة اذ ذاك وجماعته يتكلمون في الشيخ أبي اسحاق ويبلغونه الأذى بألسنتهم فأمر الخليفة بجمعهم والصلح بينهم بعدما ثارت في ذلك فتنة هائلة قتل فيها نحو من عشرين قتيلا (٣) .

خاتمـــة :

لعلنا لا ننأى عن الصواب اذا قلنا أن الصراع الذي هيمن على عصر الغزالي كانت تغذية وتحركه النزعتان المتمثلتان في الاتجاه الشيعي الذي بلغ ذروته في الدولة الفاطمية ، والاتجاه السني الذي مثلته الدولة العباسية ، أما ما عدا ذلك فهي نزاعات مذهبية محدودة الافق ، وان كانت قد انتشرت واستحكمت فبتأثير ذلك النزاع الرئيسي وبفضله أن صح التعبير ، ولعل زكي مبارك محق حين يقول : " .. ان أكثر ما يحتل رؤوس المسلمين من الافكار والعقائد ليس الا أثرا للدعوات المتعددة التي قام بها العباسيون في الشرق والفاطميون في الغرب (٤) " . والسبب في ذلك أن صراعهم هذا لم يكن صراعا دينيا كما يبدو لأول وهلة وانما كان صراعا سياسيا من أجل الملك ذلك أنه من المتعسر أن نجد أمة تدين

---

(١) - ص ٣٣٦ .

(٢) - المنتظم : جـ ٨ ، ص ١٦٣ .

(٣) - السبكي : طبقات الشافعيه : جـ ٤ ، ص ٢٣٥ (طبعة عيسى الحلبي - ١٩٦٦)

(٤) - الاخلاق عند الغزالي : ص ١٤ مطابع دار الكتاب العربي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالاسلام تحارب أختها باسم السياسة والملك في دعوه صريحة ،لهذا لجأت كل واحدة الى خص نفسها بالهداية والرشاد ،ورمي غيرها بالضلالة والمروق والغواية ،وكانت الجماهير وقودا لبناء الفتن الناجمة عن هذا ، في مصر والشام والعراق وخراسان وغيرها من ممالك المسلمين .

أما على صعيد الفكر والثقافة فان الأمر يختلف تمام الاختلاف ،اذ كان على كل فريق أن يتسلح أمام الخصم ، نأدى بهم هذا الى التنافس ،تنافسا شاملا حتى امتد الى وسائل المعرفة ،فأنشئت دور العلم كالمساجد والمدارس والمكتبات وانفق على طلاب العلم والمعرفة انفاقا حسنا ،وراح كل فريق يشجع الأدباء ويجزل لهم العطاء للاشادة بفضله وشمائله ونبل نسبة كما استغلت الشعراء للدعاية والترويج ،واستخدم القراء والمفسرون والفقهاء والمحدثون للتسويغ ،واستعين بالمفكرين للتفنيد والتجريح حتى راح كل فريق يلجأ الى الحكمة والحكماء يستمد صحة الرأي وصوابه ويدحض حجج الخصم ويفند آراءه لأن الحكمة أو الفلسفة سلاح فعال يتسلح به في وجه الخصم . ولعل هذا الواقع أتاح للفلسفة أن تشاع بين الناس فتناولوها قبولا واعجابا أو رفضا وازدراء .

الوصف الاقتصادي

أولا - نظام الملكية :

ان الأساس السائد لنظام الملكية في العصر الوسيط هو الاقطاع [١] ، وهو الذي بنى عليه السلاجقة - بطبيعة الحال - سياسة الملكية ونظامها في البلاد والاقطاع في الواقع هو : " ولاية على منطقة وللمقطع أو الأمير السلطة التامة في اقطاعه أن يعطي اقطاعات بدوره [٢] " . وقد انسجم هذا النظام مع عقلية السلاجقة الذين يعتبرون أنفسهم زعماء قبائلهم ، ويرون أن حكمهم يمتد حيث ارتحل قومهم ، فليس مرتبطا أو محددا بمسافة معينة من الأرض ، ثم ان ما لحق بالأراضي التي أصبحت تحت سلطانهم من تخريب وافساد بسبب حروبهم مع البويهيين جعلهم يلجأون الى هذا النظام لاحياء هذه الأراضي واستغلالها ، فوزعت على شكل اقطاعات مقابل الخدمة المطلوبة التي يؤديها المقطع - وغالبا ما تكون عسكرية ، وكان نظام الملك [٣] - وزير السلاجقة - قد أصدر مراسيم هذا النظام ووجهه بتعليماته ، وقد : " تولى الوزارة ، والملك قد اختل نظامه ، والديون قد تبدلت أحكامه في أواخر دولة الديلم (البويهيين) وأوائل دولة الترك (السلاجقة) ، وقد خربت الممالك بين اقبال هذه وادبار تلك .. وكانت العادة جارية بجباية الأموال من البلاد ، وصرفها الى الأجناد ، ولم يكن لأحد من قبل اقطاع فرأى نظام الملك أن الأموال لا تحصل من البلاد لاختلالها ، ولا يصح منها ارتفاع لاعتلالها . ففرقها على الأجناد أقطاعا ، وجعلها لهم حاصلا وارتفاعا ، فتوفرت دواعيهم على عمارتها ، وعادت في أقصر مدة الى أحسن حالة من حليتها [٤] "

---

(١) - في اللغة : أقطعه طيعة : أعطاه طائفة من أرض الخراج : (مختار الصحاح ، مادة قطع) .

(٢) - د . عبد العزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي : ص ٩٦ .

(٣) - (قال السبكي : " يقال : ان نظام الملك أول من فرق الاقطاعات على الجند ، ولم يكن عادة الخلفاء والسلاطين من لدن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه الا أن الأموال كلها تجبى الى الديوان ثم تفرق العطايا على الأمراء والأخبار على حسب المقرر لهم ، فلما اتسعت مملكة نظام الملك رأى أن يسلم الى كل مقطع قرية أو أكثر أو أقل على قدر اقطاعه .. ففعل ذلك فكان سبب عمارة البلاد وكثرة الغلات وتناقلته الملوك بعده واستمرت الى اليوم في بلاد الاسلام " (طبقات الشافعية : ج ٤ ، ص ٣١٧ ، مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦)) .

(٤) - العماد الاصفهاني : دولة آل سلجوق : ص ٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتبين من هذا النص أن الاقطاع المعني هو اقطاع عسكري ، ومن شأن هذا الصنف من الاقطاع أن يجعل من الزراع والفلاحين والقائمين على خدمة الأرض المقطعة ، منتجين غاية انتاجهم تهيئة الموارد وتوفير الأموال للمقطعين لينصرفوا للخدمة العسكرية ولإعداد الجند . لذلك تتجمع عندهم السلطتان ، السلطة العسكرية ، والسلطة المالية .

ومن جهة أخرى نجد أن السلطان أو الأمير يوصي (١) بدوره لأفراد أسرته بمناطق كاملة ، حتى صارت مثل هذه التوصيات تعتبر اعترافا بسيطرة المقطع على المنطقة بمن فيها وما فيها ، ونظرا للخصومات والمنافسات التي كثيرا ما تقع بين الأسرة وأفرادها كانت هذه الملكيات تقوى وتتوسع على حساب الملكيات الصغيرة .

كما استفاد الموظفون السامون من هذا النظام فراحوا يوزعون الأراضي على أفراد أسرهم مما أدى الى انزعاج الأمراء والسلاطين ، وهما هو نظام الملك ، مع مكانته لدى السلاطين ، ترسل اليه رسائل التهديد من جراء مبالغته في توزيع الأراضي على أفراد أسرته وأصحابه ، لقد انفذ اليه السلطان ملكشاه مع تاج الملك رسالة جاء فيها : " أنك استوليت على ملكي وقسمت ممالكي على أولادك وأصهارك والمماليك ، فكأنك لي في الملك شريك (٢) " .

هذا النظام جعل من الاقطاعيين رمزا للسلطة العسكرية والمالية والسياسية مما أتاح لهم نوعا من الحرية في التصرف باقطاعاتهم واعتبارهم مسلكا خاصا يورث (٣) من بعدهم .

كما خولتهم هذه السلطة الاستيلاء على الملكيات الصغيرة عن طريق ارغام أصحابها على بيعها لهم بيعا صوريا (٤) ليقل الخراج عنهم ، كما أساءوا معاملة الفلاحين والقائمين على خدمة الأرض مقتصرين على الاهتمام بمضاعفة الموارد وجباية الأموال للانصراف الى الاكثار من النفقات والاسراف على الترف .

---

(١) - على نحو ما فعل السلطان ألب ارسلان قبل وفاته - انظر المصدر السابق نفسه : ص ٤٨ .

(٢) - المصدر نفسه : ص ٦٥ .

(٣) - د . عبد العزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي : ص ٩٥ .

(٤) - ظهر الاسلام : ج ٢ ، ص ٢٥٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد استصحب هذا الأسلوب المناط بالنظام الاقطاعي شعورا بالاستياء والنفور لدى الجمهور ، فكان يدفع بعضهم أحيانا الى مجابهة ممثليه مجابهة عنيفة ، ففي ذكر حوادث ٤٩٨ هـ حينما آلت وزارة بركيارق الى عبد الجليل الدهستاني ، يذكر العماد الاصفهاني ما كان من أمر هذا الوزير ، فيقول : " تفاقم شره الى أن أخرج أملاك الناس في الاقطاع وكان في الظلم مستطيل اليد ، طويل الباع ، ولم تطل أيامه ، فانه بقر بطنه باطني على باب اصفهان (١) " .

خاتمـــة :

وبعد ، فقد أفرز هذا النظام طبقتين متميزتين ، طبقة الاقطاعيين وتضم السلاطين والأمراء والقادة العسكريين وفئات الموظفين الساميين كالوزراء والولاة والقضاة ومن والاهم فأصبح من الأعيان وطبقة تضم مختلف الفئات كالزراع والفلاحين والخدام والاجراء والحرفيين والتجار وصغار الكسبة والمدرسين الذين يعتمدون في معاشهم على عملهم الخاص ، وما هو الغزالي يعيش على ما يقدمه من نشاط في مجال التدريس وفي تصنيف الكتب رغم مكانته عند الامراء والسلاطين ، ويشهد ابن الجوزي على ذلك فيقول : " وكان لا يأكل الا من أجرة النسخ (٢) " وكان يمتنع عن أخذ الأموال أو أي عطية من عطيات الأمراء والسلاطين ، وكان أبو اسحاق الشيرازي ، المدرس الأول بالمدرسة النظامية وأحد الأعلام البارزين في عصر الغزالي ، مع علمه الواسع ، لا يجد ما يكفي حاجته ويسد رمقه ، يقول عنه القاضي أبو العباس الجرجاني : " كان أبو اسحق الشيرازي لا يملك شيئا من الدنيا فبلغ به الفقر حتى كان لا يجد قوتا ولا ملبسا (قال) : ولقد كنا نأتيه وهو ساكن في القطيعة ، فيقوم لنا نصف قومة ، ليس يعتدل قائما من العري ، كي لا يظهر منه شيء (٣) " .

---

(١) - دولة آل سلجوق : ص ٨٧ .

(٢) - المنتظم ، جـ ٩ ، ص ١٦٩ .

(٣) - السبكي ، طبقات الشافعية جـ ٤ ، ص ٢١٩ ، مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا الحال هو حال ابرز العلماء ، فما بالك بمن هم دون ذلك .

ولقد سجل لنا الغزالي النفسية التي تهيمن على السادسة في ظل هذا النظام والشروط التي بموجبها ينال العالم شيئا من أموالهم فيقول :

" .. فأما الآن ، فلاتسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم ، والاستعانة بهم على أغراضهم والتجمل بغشيان مجلسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء لهم والثناء والتزكية والاطراء في حضورهم ومغيبهم .

فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً ، وبالتردد في الخدمة ثانياً ، وبالثناء والدعاء ثالثاً ، وبالمساعدة له (السلطان) على أغراضه عند الاستعانة رابعاً وبتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً ، وبالظهور والحب والموالاة والمناظرة له على أعدائه سادساً ، وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوىء أعماله سابعاً لم ينعم عليه بدرهم واحد ولو كان في فضل الشافعي رحمه الله (١) " .

ثانيا - الثروة والاستهلاك :

كان من طبيعة مثل هذا النظام أن ينصرف الملوك والسلاطين في ظله الى الاهتمام بتزيين القصور وتكديس الثروة والانفاق الواسع على الترف ، فها هو السلطان السلجوقي ألب أرسلان يُحكى : " أنه كانت له ثلاثمائة وستون كسوة مكملة مفصلة معزلة على عدد أيام السنة ، من الملابس الفاخرة ، فيلبس كل يوم ما يناسبه في أيام الفصول الاربعة ، فاذا خلع منها أو ذهب أعاد خازنه الى الخزانة عوض ما ذهب(٢) " ، كما يحكى ابن خلدون عن مثل هذا البذخ بمناسبة تزويج السلطان ملكشاه ابنته من الخليفة المقتدي سنة ٤٨٠ هـ فيقول :

" نقل جهازها الى دار الخلافة على مائة وثلاثين جملا (محملا) بالديباج الرومي أكثرها ذهب وفضة ، ومعه ثلاث عماريات ومعها أربعة وسبعون بغلا مجللة بأنواع الديباج الملكي وقلائدها الذهب ، وعلى ستة منها اثنا عشر صندوقا من فضة مملوءة بالحلي والجواهر ومهد عظيم من ذهب(٣) " ، هذا من جهة السلاطين ، أما الخلفاء فقد عاشوا في قصورهم الشامخة ، وقد رأيت كيف استبد بهم

---

(١) - احياء علوم الدين : جـ ٢ ، ص ١٣٩ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

(٢) - دولة آل سلجوق : ص ٣٤ .

(٣) - تاريخ ابن خلدون : جـ ٥ ، ص ١٨ - ١٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السلاطين وشُغلوا من السلطة الفعليه فانصرفوا الى الانغماس في اقتناء الجواري من كل صنف والاكثار من المتنزهات والقصور ومجالس البيوت والتأنق في الملبس والتفنن في الطعام ، يحكي الخطيب البغدادي عن أبهة دار الخلافة اذ ذاك بمناسبة زيارة أحد رُسُل الروم الخليفة المقتدر ، وقد كان في قصره شجـــرة غريبة مصنوعة من فضة ، تقع في دار خاص من القصر يعرف بدار الشجرة .
يقول البغدادي : " لما دخل الرسول الى دار الشجرة ورآها كثُر تعجُبُه منهـــا وكانت شجرة من الفضه وزنها خمسمائة ألف درهم عليها أطيار مصنوعة من الفضـــة تصفر بحركات قد جُعلت لها ، فكان تعجب الرسول من ذلك أكثر من تعجبـــه من جميع ما شاهده ... (ويضيف) ... وكان عدد ما علق في قصور أمـــير المؤمنين المقتدر بالله من الستور الديباج المذهبة بالطرز الجليلة المصورة بالجامات (ولعلها الحمامات) والفيلة والخيل والجمال والسباع والطـــير والستور الكبار الصنعائية والارمينية والواسطية والبهنسية السواذج والمنقوشـــة والدقيقه المطرزه ثمانين وثلاثين ألف ستر (١) " .

وتحول الغنى من الخلفاء الى النساء والخدم والقواد ، حتى ليذكرون أن شاعرا مدح امرأة فأعطته دُرّاً قُوّمَ بعشرين ألف دينا ، وكثر الاعطاء للمداح من الشعراء كما يحدثنا صاحب الاغاني حتى لا يكاد الانسان يصدق ما يحكيه ـــــــ العطاء لكثرته (٢) .

يظهر أن همة السلاطين والملوك والامراء قد انصرفت الى تكديس الثروة ... والتصرف بها تصرفا يشبع نزعاتهم ويخدم مصالحهم وأغراضهم ، ويلبّي مطالـــب الترف والابهة لديهم ، فانحجبوا عن أحوال الرعية ، وغضوا الطرف عما يجري فـــي ساحتها من غبن معيشي . اضف الى ذلك ما كانت تسببه الكوارث الطبيعيـــة بين الحين والآخر كالزلازل والفيضانات من خسائر مادية في الممتلكات وما خلفته الصراعات المذهبية على صعيد الخيرات المادية كاحراق للأسواق وافساد وتخريـــب الاراضي ، وتحطيم للدكاكين ، وما جرّ ذلك معه من اتلاف للبضائع والسلع حتى : " غلت الاسعار ، فبلغ الكر من الحنطة وقد كان يساوي نيفا وعشرين دينارا بتسعين دينارا ، وتعذر التبن حتى كان يباع الكساء من التبن بعشرة قراريط ، وانقطعـــت الطرق من القوافل للنهب المتدارك ، وكان أهل النواحي يجيئون بأموالهم مع الخفر فيبيعونها ببغداد مخافة النهب (٣) " (من حوادث ٤٤٨ هـ)

---

(١) ـ تاريخ بغداد : جـ ١ ، ص ١٠٢ .
(٢) ـ ظهر الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٥٤ .
(٣) ـ ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٨ ، ص ١٧٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكان خدام الأمراء والأعيان من الأتراك بما تهيئه لهم خدمتهم من حماية في ظل أسيادهم يسلبون ما يصادفونه من أقوات الناس حتى ليذكر العماد الاصفهاني أن شاكيا شوهد يبكي في عهد السلطان ملكشاه (٤٤٧ - ٤٨٥ هـ) فسئل عن موجب اشتكائه وسبب بكائه، فقال: " اشتريت بطيخا بدريهمات لا عود بربحها على عيالي، وأعيد منها رأس مالي، فأخذها مني من يده، قوي أضعف عن الأخذ على يده، وتركني التركي وهو يضحك من بليتي، وأنا أبكي من نكده (١) ". وكان هذا التركي خادما لأحد الأمراء السلاجقة.

ان هذا الواقع الاقتصادي أسهم في تعميق الهوة وجعلها سحيقة بين الطبقتين المتميزتين، طبقة الغنى والثروة والسلطة والجاه، وطبقة العوز والحال المستور والفقر الى الحد الذي لم يجد فيه الانسان ما يسد الرمق.

فقد ذكر في حوادث ٤٤٩ هـ ما يلي: " وشوهدت امرأة معها فخذ كلب ميت قد أخضر وجاف وهي تنهشه ... ورجل قد شوى صبية في أتون فأكلها .. وكان الانسان يمشي في الطريق فلا يرى الا الواحد بعد الواحد (٢) ".

ومن جراء سوء الحالة الاقتصادية هذه، والاستهلاك المتناقض فشا بين الناس أمران متناقضان:

أما الأمر الأول: فهو ظهور حركة العيارين، وفي اللغة: " رجل عيار اذا كان كثير التطواف والحركة، ذكياً، ويسمى الأسد عياراً لمجيئه وذهابه في طلب صيده (٣) ". وقد جاء في وصف أخلاق أهل العراق قول المقدسي: " وفي أخلاقهم ولماء وهم أهل ظرف، غير أن العيارين اذا تحركوا ببغداد هلكوا (٤) ". والعيارون كما يصفهم المؤرخون (٥) لصوص أفرزهم الواقع الاقتصادي والاجتماعي السيء، وقد كانوا يقطعون الطريق على الناس ويفرضون ضرائب معينة على البيوت، من لم يدفعها أخذ ماله، وقد تعرض الامام الغزالي لسطوهم ولم يكن يحمل معه ما يأخذونه منه اللهم الا مخلاة فيها دفاتر قيد عليها ملاحظاته فردوها اليه بعد أن توسل اليهم بذلك (٦).

---

(١) - دولة آل سلجوق: ص ٧٠.

(٢) - ابن الجوزي: المنتظم: جـ ٨، ص ١٧٩.

(٣) - مختار الصحاح: مادة (ع - ي - ر).

(٤) - أحسن التقاسيم: ص ١٣٠.

(٥) - تاريخ العراق في العصر السلجوقي: ص ٣١، وظهر الاسلام: جـ ٢، ص ١٠ - ١١

(٦) - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى: جـ ٤، ص ١٠٣ (المطبعة الحسينية المصرية)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويرى كامل مصطفى الشيبي في حركة العيّارين هذه : " اتجاها رمى مستنقوه منه الى تخفيف الفروق بين الغنى الفاحش الذى كان يتمثل في قلة من أمراء بغداد وموسريها والفقر المدقع الذي كان يستغرق انبراد الاعظم (١) " .

أما الاثر الثاني : فهو ظهور الزهد والزهاد ، ذلك أن كثيرا من الناس لما عزّ عليهم أن ينالوا ما يطلبون قلّلوا مطالبهم وزهدوا وروّضوا أنفسهم على القناعة بما عندهم وانصرفوا ينشدون العدالة الالهية بعد أن يئسوا من العدالة الانسانية فاختلوا بأنفسهم ، وغسلوا أيديهم من هذا العالم ، ومن هذا الباب كثر التصوف جَرْياً على القول المشهور : " ان لم يكن ما تريد فأرد ما يكون " .

خاتمـــة :

ليس من العجيب أن تزدهر الثقافة في ظل هذه السياسه الاقتصاديه لسببين :

١ - ان العلماء لما رأوا ظلم هذه السياسة وعنتها واضطرابها انصرفوا الى العلم وهو الملجأ الآمن حتى لتجد بعضهم يأنف كل الأنفة أن يتصل بأمير أو وزير ويتعفف كل التعفف عن أخذ شيء من عطاياه ، يقول أبو اسحاق الشيرازي :

" فيا صديق نفسي ان في الصدق حاجتي   فأرضى بدنياي وان هي قلت
وأهجر أبواب الملوك فانني   أرى الحرص جلابا لكل مذلة (٢)

وهكذا كان حال امامنا الغزالي ، خاصة بعد أن زهد وتصوّف ، فكان يفضّل العيش النكد على العيش الرغد الذي كان يتيحه له منصبه ومكانته لدى السلاطين والامراء .

٢ - ومن جهه أخرى كان الامراء والوزراء يتخذون العلماء زينة يزينون بها قصورهم مما حفز بعضهم للاهتمام بالعلم ليلفت نظرهم وينال رضاهم لينتفع مما في أيديهم .

وانحطاط السياسة وارتفاع شأن العلم ليسا بالامرين المتناقضين اذاً . وقد أشار أحمد أمين الى هذه الظاهرة بحق في قوله : " انه رغم انحطاط السياسة

(١) - الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٤٩٩ ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩ .

(٢) - السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٢٣١ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم يتأثر العلم بها ، فكان العلم والسياسة في ذلك الزمان - (يعني القـــرن الرابع والخامس من الهجرة) ككفتي ميزان ،رجحت احداهما ، وهي كفة العلم وشالت الأخرى ، وهي كفة السياسة[1] " .

---

(١) - ظهر الاسلام : جـ ٢ ،ص ٢٥٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوصـــف الثقافــــــي

أولا - المساجد والرباطات :

كانت المساجد في عصر الامام الغزالي وسيلة من وسائل نشر العلم ، ولا عجب فقد كانت أول أمكنة يتخذها المسلمون للعبادة والتعليم الديني ، وكان من الطبيعي أن تستمر لاحقا في أداء هذه الوظيفة المزدوجة حتى أصبح بعض هذه المساجد من أهم المراكز العلمية في الاقطار الاسلامية ، وحسبنا أن نشير الى دور كل من مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط والازهر في القاهرة والاموي في دمشق ، وجامع المنصور في بغداد .

وكانت المساجد قد انتشرت انتشارا واسعا في القرن الرابع والخامس الهجريين وانتشرت فيها المجالس التدريسية في مختلف فروع العلم ، وقد ذكر المقدسي أنه أحصى في المسجد الجامع بالقاهرة وقت العشاء مائة وعشرين مجلسا من مجالس العلم (١) ، وكان كل مجلس من هذه المجالس يتكون من شيخ وتلاميذ له يلقنهم علوم الفقه والنحو والصرف واللغة والتاريخ وقراءة الكتب القديمة وشرحها وذلك بحسب مستوى كل حلقة ، وكان لكل شيخ عمود من أعمدة المسجد يتخذه مكانا لمجلسه ، ويحكى عن داود الظاهري ابراهيم بن محمد نفطويه أنه كان يجلس الى اسطوانة بجامع المنصور ببغداد خمسين سنة لم يغير مجلسه (٢) .

ومما يجدر ذكره أن نشير الى أن عصر الغزالي الذي ساد فيه الحكم السلجوقي امتاز أيضا بازدهار الحركة الصوفية ، وقد عمل حكام السلاجقة على تقريب المتصوفة وبذل العنايه لهم ، وبناء دور العبادة والزهد الخاصة بهم ، كما فعل الوزير السلجوقي نظام الملك (٣) .

ومعروف عن الحركة الصوفية أنها حركة بعيدة عن التيارات الفكرية المختلفة وأنها حركه فيها دعوة الى العبادة الخالصه والاهداف الساميه ، وقد نال هذا الموقف رضى الحكام ، ولمسوا في حركتهم السمو الاخلاقي والصفاء النفسي فراحوا يشجعونهم ويقومون ببناء الربط لهم . وقد شعر الصوفية أنفسهم بهذا القبول والرضى فراحوا يلتمسون من الحكام الاراضي يبنون عليها مثل هذه الرباطات .

---

(١) - أحسن التقاسيم : ص

(٢) - أحمد أمين : ظهر الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٣) - ابن خلكان : وفيات الاعيان : جـ ٢ ، ص ١٢٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكان الصوفية يقبلون على ذلك بحماسة فيتخلون أحيانا حتى عن ممتلكاتهم في سبيل هذه الرباطات . مثل ما فعل أبو سعد النيسابوري الصوفي المتوفي ٤٧٧ هـ الذي يقول عنه ابن الجوزي : " باع جميع أملاكه وجاء الى بغداد وكتب الى الخليفة العباسي القائم بأمر الله يلتمس منه خرجة يبني فيها رباطا (١) " .

والرباطات هي ديار لسكنى الصوفية ، موقوفة عليهم للاقامة والعبادة والعلم والزهد والطعام واللباس ، فيها خدم منتصبون للخدمة (٢) . وقد انتشرت كلمة " رباط " في الاندلس ومصر والعراق بينما انتشرت كلمة " خانقاه " في فارس ، فهي اللفظ الفارسي لكلمة رباط .

أما في المغرب العربي فأطلقت كلمة " الزاويه " للدلالة على كلمة رباط (٣) . كما انتشرت في دمشق كلمة خانقاه الفارسية بدل رباط العربية ، يقول الحميري في ذكر دمشق : " أما رباطات الصوفية التي سمونها الخوانق فكثيرة (٤) " وقد أشار مترجمو الغزالي الى أنه بنى في آخر حياته " خانقاه " للصوفية ويعنون رباطا لهم ، كانت هذه الامكنه تعني عنايه فائقه بالدراسه فضلا عن العبادة . ونذكر على سبيل المثال رباط " ابن النضال " فقد كان مجمعا للفقراء وأهل الدين وللفقهاء لا سيما الحنابلة الذين كانوا يرحلون الى أبي الفتح بن المنبى الفقيه الحنبلي البغدادي للتفقه فكانوا ينزلون في الرباط حتى كان الاشتغال فيه بالعلم اكثر من الاشتغال في سائر المدارس (٥) . وقد كانت هذه الرباطات حافلة بالنشاط الثقافي الى الحد الذي أنتج المقيمون فيها كثيرا من المؤلفات الهامة مثل " الناسخ والمنسوخ " "وعجالة المبتدىء " في الانساب لابي بكر الحازمي الذي كان يقيم في رباط " البديع " ، أما رباطات بغداد فقد أفرزت بدورها كتبا هامة مثل كتاب عوارف المعارف " للسهروردي المتوفي ٦٣٢ هـ وغيره (٦) .

وبذلك أصبحت هذه الرباطات في عهد الغزالي مصدرا لنشر الثقافتين الثقافة الروحية والثقافة الادبية .

---

(١) - المنتظم : جـ ٩ ، ص ١١

(٢) - الغزالي : احياء علوم الدين : جـ ٢ ، ص ٢٥٠ .

(٣) - انظر مادة " رباط " في دائرة المعارف الاسلامية : جـ ١٠ ، ص ١٩ - ٢٤ .

(٤) - الروض المعطار : ص ٢٤٠ .

(٥) - تنظر تاريخ العراق في العصر السلجوقي : ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثانيا ـ المكتبات :

لقد شهدت المكتبات في جميع الاقطار الاسلامية ، يغشاها الناس ويتكلمـون فيها حتى كان من العادات المأثورة أن كل جامع كبير يكون من مكملاته مكتبة كبيرة ، وكانت هذه المكتبات على وجه العموم تزود بالحبر والورق وبعض الاغنياء يتبـرع بذلك حسبة لوجه الله . حتى يحكي ابن خلكان بأنه في مكتبة نيسابور ، كان يوجد خمسمائة دواة معدة لمن يريد أن يكتب(١) ، لذلك كانت مثل هذه الامكنـة محط اقبال طلاب العلم والثقافة لما تيسره لهم من ظروف ، فكان لها آثار طيبـة في نشر العلم .

من أشهر مكتبات هذا العصر في العراق وخراسان ، خزانة الكتب الملحقـة بالمدرسة النظامية التي أنشأها الوزير نظام الملك في بغداد سنة ٤٥٨هـ(٢) . وذكر ابن الاثير أن عدد مجلداتها ستة آلاف مجلد (٣) . وخزانة كتب مدرسـة أبي حنيفة وهي ملحقة بالمدرسة التي أنشأها أبو سعد مستوفي المملكة للفقهـاء الحنفية وقد حوت كتبا نفيسة ، وخزانة كتب الخليفه القائم بأمر الله المشتملة علـى كتب نفيسه نادرة منها " كتاب رسوم دار الخلافه لهلال الصابي المتوفي سنة ٤٤٨هـ(٤) كما اشتهرت خراسان بوفره خزاناتها للكتب والتي يرجع اليها الفضل في تغذيـة كثير من الكتب التراثية الهامه التي لا يستغني عنها الباحث في العصر الحديـث مثل كتاب " معجم البلدان " لياقوت الحموي . .

لقد زار ياقوت مدينة " مرو " وأقام بها ثلاث سنوات ينهل من علوم مكتباتهـا وهو يروي لنا ذلك فيقول : " فإني فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف لم أر فـي الدنيا مثلها كثرة وجودة ، منها خزانتان في الجامع ، احداهما يقال لها " العزيزية" وقفها رجل يقال له عزيز الدين أبو بكر عتيق . . وكان فيها اثنا عشر ألف مجلـد أو ما يقاربها .

والاخرى يقال لها " الكمالية " لا أدري الى من تنسب ، وبها خزانة شرف الملك (المتوفي ٤٩٤هـ) . . . وخزانه أخرى في المدرسه العميدية وخزانة لمسجد الملك أحد الوزراء المتأخرين بها ، والخزائن الخاتونية في مدرستها والضميرية في خانقاه

---

(١) ـ عن أحمد أمين : ظهر الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٢٣ .

(٢) ـ العماد الاصفهاني : دولة آل سلجوق : ص ٣٥

(٣) ـ أورده حسين أمين في كتاب : تاريخ بغداد في العصر السلجوقي : ص ٣٩٢

(٤) ـ نقله أيضا حسين أمين عن تحفة الامراء للصابي : المصدر السابق : ص ٣٧٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هناك ، وكانت سهلة التناول لا يفارق منزلي منها مئاتا مجلد وأكثر ، بغيررهن تكون قيمتها مائتي دينار ، فكنت أرتع فيها وأقتبس من فوائدها ، وأنساني حبها كل بلد ، وألهاني عن الأهل والولد . وأكثر فوائد هذا الكتاب وغيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن (١) " .

ولم يقتصر انشاء مثل هذه المكتبات في المساجد والمدارس والخانقاهات ، بل شمل انشاؤها حتى داخل المستشفيات ، وقد أشار العماد الاصفهاني بمناسبة وفاة الشيخ عبد الله أبي منصور بن يوسف في سنة ٤٦٠ هـ قوله : " ومن جملة خيراته أنه تسلم البيمارستان العضدي وقد استولى عليه الخراب ، وناب أوقاته بالنوائب النواب ، فعمره ولبقه وأحسن في أحواله ترتيبا ، وأقام فيه ثلاثة خزان (٢) وثمانية وعشرين طبيبا (٣) " .

ثالثا ـ المدارس :

لقد ظهرت قبل عهد الغزالي ، في القرن الرابع الهجري ، حركة ثقافية واسعة النطاق نتيجة الازدهار الحضاري والانفتاح على الدراسات الأجنبية ، واهتمام الناس على مختلف طبقاتهم بطلب العلم وتحصيله مما أدى الى الحاجة الى التوسع في أمكنة الدراسة .

ولقد دلت الأخبار التاريخية أن أول مدرسة بنيت في الاسلام ، بناها أهل نيسابور لمعاصري أبي اسحق الاسفرائيني المتوفي سنة ٤١٨ هـ .

والمدرسة البيهقية التي شيدت للبيهقي ، يقول السبكي : " وشيخنا الذهبي زعم أنه (أي نظام الملك) أول من بنى المدارس ، وليس كذلك ، فقد كانت المدرسة البيهقية نيسابور قبل أن يولد نظام الملك (ولد نظام الملك سنة ٤٠٨ هـ) والمدرسة السعدية بنيسابور أيضا بناها الأمير نصر بن سبكتكين ، أخو السلطان محمود لما كان واليا بنيسابور ، ومدرسة ثالثة بنيسابور بناها أبو سعد اسماعيل بن علي ابن المثنى الاستراباذي ، الواعظ الصوفي شيخ الخطيب ، ومدرسة رابعة بنيسابور أيضا بنيت للأستاذ أبي اسحق الاسفرائيني . . وقد أدرت فكري وغلب على ظني أن نظام الملك أول من قدر المعاليم للطلبة ، فانه لم يتضح لي ، هل كانت المدارس قبله بمعاليم للطلبة أولا ، والأظهر أنه لم يكن لهم معلوم (٤) " .

---

(١) ـ معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ١١٤ .

(٢) ـ ولعلها ثلاث خزائن " .

(٣) ـ دولة آل سلجوق : ص ٣٥ .

(٤) ـ السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٣١٤ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكانت أماكن الدراسه قبل ذلك ، المساجد ورباطات الصوفيه والمكتبات كما سلف بالاضافه للمجالس الخاصة التي يجتمع فيها الأصحاب يتذاكرون شؤون العلم مثل مجالس اخوان الصفا الشهيرة .

ولما شاع الجدل في القرن الخامس وكثرت المناظرات التي كانت تعقد في مثل هذه المجالس لاسيما في المساجد . وما كان يتخلل هذه المناظرات من افحام للخصم أمام الحاضرين وما يثيره هذا من نزاع وهجاء وسباب مما يجب أن تنزّه عنه المساجد ، استدعى هذا وغيره ، التفكير في أبنية خاصة تقام فيها مثل هذه المناظرات ، وتنتقل اليها حركة التعليم ، فكانت المدارس ،

هذا من حيث الدافع الديني والأخلاقي ، أما من حيث الدافع السياسي ، فقد رأى السلاجقة أن اندحار البويهيين والفاطميين سياسيا في المشرق لم يكن يعني أبدا اندثار مذهبيهما .

لذا كان لابد لهم من اجراء سريع ليزيلوا ما علق في أذهان الناس ونفوسهم من آثار تلك المذاهب فعمدوا الى بناء المدارس . ولا عجب من هذا ، فقد نهج الأيوبيون فيما بعد ، نفس هذا المنهج فأقاموا المدارس بدورهم للقضاء على النفوذ الشيعي في كل من مصر والشام ، كما عمد الموحدون في المغرب الى بناء مدارسهم الخاصة للقضاء على النفوذ المرابطي (١) .

ومهما يكن من أمر ، فقد ازدهرت المدارس في القرن الخامس الهجري على يد السلاجقة وكانت تعرف بالمدارس النظاميه نسبة الى مؤسسها نظام الملك ، وقد كانت هذه المدارس استمرارا للتعليم الديني القديم مع فارق واحد وهو البناء ... التخطيط المدرسي الخاص ودفع الأجور للمدرسين والطلاب (٢) . وقد افتتح نظام الملك أول مدرسة من هذه المدارس سنه ٤٥٨ (٣) ببغداد ، فعرفت بنظامية بغداد .

يقول العماد الاصفهاني : " في هذه السنة استتم بناء المدرسة النظامية ببغداد وانتظمت أحوالها ، وسكنها من جملة الشريعه رجالها ، ودرس فيها الشيخ أبو اسحاق الشيرازي رحمه الله ، فأحيا من العلم ما درس ، وكشف من الحق ما التبس وشرح الأصول وفرعها وأوضح الأدلة ونوعها (٤) " .

---

(١) - د . نجاح صلاح : محاضرة بعنوان : المعاهد والمؤسسات في العالم الاسلامي ص ١٢ المضمن المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الاسلامية دمشق ١٩٨١

(٢) - د . حسين أمين : تاريخ العراق في العصر السلجوقي : ص ٢١٨ .

(٣) - وفيات الأعيان : ج ٢ ، ص ١٢٩ .

(٤) - دولة آل سلجوق ، ص ٣٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد أعقب نظام الملك هذه المدرسة بسلسلة أخرى من المدارس ، فمدرسة في "بلخ" ومدرسه في "نيسابور" وأخرى في "هراة" ومدرسة "بأصبهان" ومدرسه "بالبصرة" ومدرسه "بطبرستان" وأخرى "بالموصل" (١) حتى ليمكن القول أن لنظام الملك هذا في كل مدينة من العراق وخراسان مدرسة ، وكان ذلك من جملة السياسة الحكيمة التي اتسم بها هذا الرجل : " فانه كان يرشح كل أحد لمنصب يصلح له ، بمقدار ما يرى فيه من الرشد والفضل ، ومن وجد في بلدة قد تميز وتبحر في العلم بنى له مدرسه ووقف عليها وقفا ، وجعل فيها دار كتب ... وفي عصره نشأ طبقات الكتاب الجياد . وفرعوا المناصب ، وولوا المراتب ، ولم يزل بابه مجمع الفضلاء وملجأ العلماء .

وكان نافذا بصيرا ، ينقب عن أحوال كل منهم ، ويسأل عن تصرفاته وخبرته ومعرفته ، فمن تفرس فيه صلاحية الولاية ولاه ، ومن رآه مستحقا لرفع قدره رفعه وأعلاه ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ، ورتب له ما يكفيه من جدواه حتى ينقطع الى افادة العلم ونشره وتدريس الفضل وذكره (٢) " .

ولما مات ، كانت وفاته خسارة للعلم والعلماء ، لذلك قال فيه " شبل الدولة أبو الهيجاء " راثيا :

" كان الوزير نظام الملك لؤلؤة نفيسة صاغها الرحمن من شرف
عزت فلم تعرف الأيام قيمتها فردها غيرة منه الى الصدف (٣) " .

هذا ، وكان أبرز المدرسين الذين درسوا بنظاميه بغداد ، أبو اسحاق الشيرازي (٣٩٣ _ ٤٧٦ هـ) الذي : " كانت الطلبة ترحل اليه من المشرق والمغرب ، والفتاوى تحمل من البر والبحر الى بين يديه ، والفقه تتلاطم أمواج بحاره ولا يستقر الا لديه (٤) " . والذي روى عنه محمود بن حيدر الشيرازي فقال : " سمعت الشيخ أبا اسحاق يقول : خرجت الى خراسان ، فما دخلت بلدة ولا قرية الا وكان قاضيها أو مفتيها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي (٥) " . وحكى عنه ابن الجوزي أيضا أنه لما قدم رسولا الى نيسابور تلقاه الناس ، وحمل امام الحرمين أبو المعالي الجويني غاشيته (٦) ومشى بين يديه كالخدم (٧) .

---

(١) - الطبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٣١٣ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦ .
(٢) - دولة آل سلجوق : ص ٦٥ .
(٣) - وفيات الأعيان : جـ ٢ ، ص ١٢٩ .
(٤) - الطبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٢١٦ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦ .
(٥) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٦) - الغاشية : الغطاء يتغطى به .
(٧) - المنتظم : جـ ٩ ، ص ٢٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وان دل هذا على شيء فانما يدل على النفوذ الذي حازته هذه المدرسة في شخص مدرسها ، وعلى النشاط الثقافي الواسع الذي مارسته وأحدثته منذ بدايتها الأولى .
وبعد موت هذا المدرس ، خلفه أبو نصر الصباغ صاحب كتاب " الشامل " " والكامل " " وعدة العالم والطريق السالم " " وكفاية السائل " " والفتاوي " ولما مات هذا سنة (٤٧٧ هـ) خلفه أبو سعد بن أبي اسحاق (ابن المدرس الأول) ثم الشريف العلوي أبو القاسم الدبوس المتوفي سنة (٤٧٨ هـ) (١) ، ثم أبو عبد الله الحسين بن علي الطبري المتوفي سنة (٤٩٥ هـ) والقاضي عبد الله الشيرازي(٢) .

وفي سنة ٤٨٢ هـ عزل الطبري وأبو محمد الفامي لقدوم الامام الغزالي وتعيينه مدرساً بدلهما (٣) لما كان له من الشهرة . ومن ذلك يقول ابن خلدون : " في أيامه عكف الناس على العلم واعتنوا به لما كان من حسن أثره في ذلك (٤) " .

أما الغاية من التدريس ، فهو تخريج دفعات من الطلبة على نطاق واسع ، والغزالي نفسه ، كان يحضر درسه ثلاثمائة طالب(٥) ، يشبع الطلاب خلال الدروس بفكرة الدولة السلجوقية ومبادئ المذهب الشافعي ثم يعينون في الوظائف الرسمية قضاة وكتّابا ووعاظا وأئمة وخطباء ومدرسين وغيرها من الوظائف . أما من حيث المبدأ الكلامي ، فقد رفعت تلك المدارس لواء الأشعري حتى مكنت له أن يعلم رسميّاً وأن يصير مقبولا لدى أهل السنة ، وأمكن لممثليه الكبار كالجويني والغزالي وغيرهما أن يكونوا أصحاب كراس ينشرون أفكارهم دون خوف ، بعد أن كانوا يلعنون ويتعرضون للأذى والمضايقات العديدة التي اضطرت بعضهم للهجرة كما سلف وأن أشرنا الى ذلك في ذكر الحالة السياسية والصراعات المذهبية .

مما سلف ، كان لا بد لهذه المدارس أن تلعب دورا هاما وبارزا في الازدهار الثقافي ، لقد خلقت جوا ثقافيا في العراق وخراسان ، وأصبحت بغداد مركز الحركة والانتشار الثقافي والعلمي ، فالرحلات التي يقوم بها الطلاب للأقطار المختلفة كمصر وسوريه والحجاز والمغرب ، وورود طلبة العلم اليها من شتى الأقطار أيضا ورجوعهم الى أوطانهم مزودين بالعلم والمعرفة أدى الى انتشار المذهب

---

(١) ـ هذا حسب ابن خلدون في تاريخه : (جـ٥ ، ص٢٦) أما السبكي فقد جعل وفاته ٤٨٢ هـ (الطبقات : جـ ٥ ، ص٢٩٧ ، عيسى الحلبي ١٩٦٧) .
(٢) ـ تاريخ ابن خلدون : جـ ٥ ، ص ٢٦ .
(٣) ـ السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٣٥٠ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦)
(٤) ـ تاريخ ابن خلدون : جـ ٥ ، ص ٢٦ .
(٥) ـ الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ١٠٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاشعري كما فعل محمد بن تومرت حين تتلمذ في المدرسه النظاميه على يـد الغزالي في بغداد ثم عاد الى المغرب مشبعا بفكرة المذهب الاشعري فنشـره هناك .

وكان من أثر هذه المدارس أيضا أن طرأ التعمق والتوسع في علوم اللغة والادب والفقه والتفسير والحديث والكلام نتيجة البحث والاستقصاء والمناظرة التي قـام بها أساتذة هذه المدارس أثناء تعليمهم وتدريسهم بها . كما صدرت منهـا فتاوي كثيرة وأبحاث قيمة ومصنفات جليلة ، كالمهذب والتنبيه ، واللمع والتبصـرة وطبقات الفقهاء والنكت في الخلاف لصاحبها (١) أبي اسحق الشيرازي ومؤلفـات أخرى لا زالت تدرس ويستفاد منها الى يومنا هذا كمصنفات الجويني مثل " الارشاد " والشامل " ومؤلفات الغزالي وكتاب " عوارف المعارف " للسهروردي ومصنفـات العماد الاصفهاني الذي كان بين الاساتذة البارزين فيها وكتاب تاريخ دمشـق للعالم الشهير ابن عساكر الذي كان أحد طلبة هذه المدارس ، وغيرهم كثير .

لذلك نعم القرن الخامس الهجري في ظل هذه المدارس بازدهار وتوسـع ثقافي كبيرين وكانت نقطة تحول وانعطاف في تاريخ الفكر الاسلامي ، وقد أشـار المستشرق جولدتسهير الى ذلك بقوله : " والعصر الذي ازدهرت فيه هـذه المؤسسات هو اذاً عصر هام لا في تاريخ التعليم فحسب ، بل أيضا في تاريـخ العقيدة الاسلامية (٢) " .

ويطيب لنا أن نختم القول في حق هذه المؤسسات أو هذه الجامعات الاولـى في العالم الاسلامي بكلمه للدكتور حسين أمين حين يقول : " ان المدرسه النظامية وان زالت آثار أبنيتها من الوجود ، ولكن آدابها وعلومها وأخبارها تنطـق بحياتها وبمجدها وخلودها ، فقد كانت والحق ينبوعا من ينابيع الثقافة والمعرفة ، وكانت والحق مظهرا من مظاهر الحضارة الاسلاميه (٣) " .

رابعا - أعيان العصر :

يطلق مفهوم " الاعيان " في عصر الغزالي ، ويراد به رجال الفكر والادب والقضاء والسياسه والادارة ، ذلك أن تعابير " الاعيان " ، و " الكبراء " " والخاصة " تشيع مقابل تعابير " العامة " " والعوام " " والسوقة (٤) " .

ونجد في كتاب " وفيات الاعيان " لابن خلكان خير تعبير عن هذا الاتجـاه

---

(١) - ابن الجوزي : المنتظم : ج ٩ ، ص ٨ .
(٢) - العقيدة والشريعه : ص ١٢١ من الترجمه العربية .
(٣) - المدرسه النظاميه ببغداد " ، ص ١٠ . (ضمن المؤتمر العالمي لمآثر الحضارة العربية الاسلامية)
(٤) - مقدمه من التاريخ الاقتصادي العربي " : للدكتور عبد العزيز الدوري ، ص ٩٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ونحن اذ نتشبث بهذا المفهوم فانما نعني به أبرز من لعب دورا في الحياة الثقافيه واتجاهها اذ ذاك .

وقد كان الوزير نظام الملك رجل سياسه واداره وفكر وأدب - واذاً فأثره في الحياة الثقافيه جليّ ، لذلك كان لزاما علينا أن نفسح له مجالا بين الاعيان ونبتدئ به .

١ - نظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥هـ) :

هو أبو علي الحسن بن اسحق بن العباس الملقب نظام الملك قوام الدين الطوس .

اشتغل بالحديث والفقه ، وقصد زعيم السلاجقة طغرلبك ثم ولده ألب أرسلان فكان وزيرا لهذا ولابنه ملكشاه من بعده ، كان مجلسه عامرا بالفقهاء والصوفية والعلماء .

أسقط في أيامه كثيرا من المكوس والضرائب[١] . وقد صار الامر في اداره شؤون البلاد كله اليه في عهد ملكشاه وليس للسلطان الا اللهو والصيد[٢] ، فكان خلال ادارته وحكمه الذي دام ثلاثين سنة مثل الاخلاص في أداء الواجب والنزاهة في تصريف الامور والحرص على مصلحة الرعية . وفضلا عن ذلك كان رجل حرب تمكّن من السيطرة على شؤون الدولة ونجح نجاحا بعيدا في ضبط الامور والحفاظ على قوة وهيبة الدولة السلجوقية التي أمضى عمره في خدمتها ، وهو القائل :

تقوس بعد طول العمر ظهري وداستني الليالي أي دوس
فأمشي والعصا تمشي أمامي كأن قوامها وتر بقوس[٣]

وكان هذا الرجل ذا أثر في حياة الغزالي ، فهو الذي أعجب بمناظراته وعيّنه في المدرسة النظامية ، وقد كان اذا قدم عليه العلماء أمثال الجويني والقشيري يبالغ في اكرامهما ويجلسهما في مسنده ، وهو الذي بنى المدارس والرباطات والمساجد في البلاد .

---

(١) - تاريخ ابن خلدون : جـ ٥ ، ص ٢٥ .

(٢) - وفيات الاعيان : جـ ٢ ، ص ١٢٨

(٣) - المصدر نفسه : ص ١٣٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكان على الجملة ذا أثر بالغ في دفع حركة التعليم وفي الحياة الثقافية عامة .
يقول الاستاذ أرنست دايز : " ان أهميه عمل نظام الملك ترجع الى كونه
بداية عصر جديد من الازدهار (١) " .
هذا ، وقد قتل نظام الملك، وهو عائد الى خيمة له فاعترضه باطني في صورة متظلم
فلما استدعاه لسماع شكواه طعنه بخنجر فمات(٢) ، فكان ضحية من ضحايا
الصراع المذهبي والسياسي .

٢ - الشهرستاني : (٤٧٩ - ٥٤٨) هـ .

هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني
المتكلم على مذهب الاشعري ، كان اماما مبرزا وفقيها ومتكلما ، تفقه على أحمد
الخوافي وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما وقرأ الكلام على أبي القاسم الانصاري
وتفرد فيه ، وصنف كتبا مثل " نهاية الاقدام في علم الكلام " ، و " المناهج
والبيانات " " وتلخيص الاقسام لمذهب الانام (٣) " و " مصارعه الفلاسفة " و " الملل
والنحل " الذي يقول عنه السبكي : " هو عندي خير كتاب صنف في هذا الباب
ومصنف ابن حزم - يعني "الفصل في الملل والنحل" - وان كان أبسط منه الا أنه
مبدد ليس له نظام (٤) " .
وقد امتاز الشهرستاني بجودة الفهم والاستنتاج ، والاستقصاء في البحث والتعمق
في تناول الموضوعات ، والبعد عن الهوى ، والاعتدال في اصدار الاحكام وهو
القائل : " وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم
من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه
من باطله (٥) " .

---

(١) - أورده حسين أمين في محاضرته : " المدرسة النظاميه " ، ص ٢ .
(٢) - تاريخ ابن خلدون : جـ ٥ ، ص ٢٣ .
(٣) - وفيات الاعيان : جـ ٤ ، ص ٢٧٣ .
(٤) - طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٤ ، ص ٧٨ (المطبعه الحسينيه المصرية)
(٥) - الملل والنحل : تحقيق سيد كيلاني جـ ١ ، ص ١٦ ، دار المعرفة ، بيروت
١٩٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكتابه "الملل والنحل" المشهور ، هو دائرة معارف مختصرة للأديان والمذاهب والفرق والآراء الفلسفيه المتعلقة بما وراء الطبيعة التي عرفت حتى عصر الامام الغزالي .

قال العالم الالماني " هايركبر " في مقدمه ترجمته لهذا الكتاب :

" بواسطة الشهرستاني في كتابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغره في تاريخ الفلسفة بين القديم والحديث (١) . "

هذا ، وقد قدم الشهرستاني الى بغداد وأقام بها ثلاث سنين ، وكان يعظ الناس بها وظهر له قبول عند العوام (٢) .

٣ - الخطيب البغدادي : " توفي ٤٦٣ هـ "

هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي من الذين اشتهروا بدراسة الحديث والروايه ، وأحد الائمة المشهورين والمصنفين المكثرين والحفاظ المبرزين ، قال عنه بن وهبة الله الحافظ : " كان آخر الأعيان ممن شاهدنا معرفة واتقانا وحفظا ، وضبطا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) " .

من أشهر مؤلفاته كتابه الضخم " تاريخ بغداد " الذي يقع في أكثر من خمسة عشر مجلدا والذي حاز أعجاب العلماء والباحثين ، فانهالت المدائح بالثناء على صاحبه . وهاهو أبو الخطاب بن الجراح يقول :

" فاق الورى كلهم صدقا ومعرفة	فاعجز الناس في تصنيفه الكتبا
جلا محاسن بغداد فأودعها	تاريخه مخلصا لله محتسبا (٤) "

وكان الخطيب البغدادي معتنقاً الأشعرية ، وكانت له خزانة كتب نفيسة وقفها على المسلمين ، وما زال كتابه السالف يغذي الدراسات والبحوث الحديثة كما كان مرجعا لكثير من الدراسات التي تلته كمعجم البلدان وغيره ، وكتب التراجم التي تهتم بشؤون بغداد وعلمائها اذ ذاك .

---

(١) - أورده محقق الكتاب السابق نفسه : ص ص ٣ - ٤ منه .

(٢) - طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٤ ، ص ٧٨ (المطبعه الحسينيه المصرية) .

(٣) - ابن عساكر : التاريخ الكبير : جـ ١ ، ص ٣٩٩ ، مطبعة روضه الشام .

(٤) - المصدر السابق : ص ٤٠٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤ - امام الحرمين الجويني : (٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني النيسابوري ، امام الحرمين أحد الائمة الاعلام من بلدة جوين نيسابور ، ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الاشعرية وخصومهم ، وكان متبحراً في العلوم والمعارف العامة فأفاد الاشعريه ودافع عنهم دفاعا مجيدا فشاع ذكره في الآفاق ، وقد خرج الى مكة أثناء الفتنة التي وقعت بين الاشاعرة والشيعة وجاور بمكة أربع سنوات ينشر العلم ثم المدينه ، لذا لقب بامام الحرمين ، وعاد الى نيسابور ثم رحل منهما الى بغداد فتولى التدريس بالمدرسه النظامية ، قال الثقات نقلا عن السبكي :
" ان ما يوجد في مصنفاته من العبارات قطرة من سيل كان يجريه لسانه على شفتيه عند المذاكرة ، وغرفة من بحر كان يفيض من فمه في مجالس المناظرة (١) " .
وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائه رجل من الائمه ومن الطلبه ، ومن بين هؤلاء الامام أبو حامد الغزالي ، ومن تصانيفه : "النهايه" في الفقه ، "والشامل" في أصول الدين ، "والبرهان" في أصول الفقه ، "والارشاد" في أصول الدين ، "ومدارك العقول" ، "وغايه الامم" ، كما له ديوان خطب مشهور (٢) .
قال السبكي : " يحكى أنه قال يوما للغزالي : يافقيه ، فرأى في وجهه التغير كأنه استثقل هذه اللفظه على نفسه ، فقال له : افتح هذا البيت ، ففتح مكانا وجده مملوءا بالكتب فقال له : ما قيل لي : يافقيه ، حتى أتيت على هذه الكتب كلها (٣) " .

٥ - أحمد الغزالي (أخو الامام الغزالي ، توفي ٥٢٠ هـ)

هو أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي مجد الدين وكان فقيها عالما متصوفا ، واعظا تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائض الحاضرين في مجالس تذكيره (٤) . درّس بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد لما ترك التدريس زهادة فيه ، واختصر كتابه المسمى " احياء علوم الدين " في مجلد واحد وسماه " لباب الاحيا " ، وله تصنيف آخر سماه " الذخيره في علم البصيره (٥) " ومن مؤلفاته أيضا كتاب دافع فيه عن الموسيقى

---

(١) - طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٥ ، ص ١٦٨ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٧)
(٢) - طبقات الشافعية الكبرى : جـ٥ ، ص ١٧٢ (مطبعه عيسى الحلبي ١٩٦٧)
(٣) - المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٤) - المصدر السابق : جـ ٤ ، ص ١٠٣ (المطبعه الحسينيه المصريه) .
(٥) - ابن خلكان : وفيات الاعيان : جـ ١ ، ص ٩٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سماه " بوارق الالماع (١) " ذلك أن الصوفيين كانوا يستغلون الموسيقى كباعث على حالة الهيام الشديد في الوجد . وكان أحمد الغزالي هذا أثيراً لدى أخيه أبي حامد اذ رأى فيه استعدادا وأهليه لتقبل العلوم وأسرارها ، تلك الأسرار التي حرص الغزالي على اخفائها وضنَّ بها على غير أهلها ، فقد جاء في المضنون الكبير : وهو " المسمى " المضنون به على غير أهله " للامام الغزالي ، قوله : " أعلم أن لكل صناعة أهلا يعرف قدرها ، ومن أهدى نفائس صناعة الى غير أربابها فقد قضى حقه ، أكرمت بهذا العلق على سبيل التهادي أخي وعزيزي أحمد صانه الله عن الركون الى دار الغرور ، وأهله لمعرفة بعض حقائق الأمور(٢) " .

أما أحمد فقد قال شعرا يعظ فيه أخاه أبا حامد :

" اذا صحبت الملوك فالبس ... من التقى أعز ملبس
وادخل اذا ما دخلت أعمى ... واخرج اذا ما خرجت أخرس(٣) "

ويرى بعضهم أن سبب سياحة الغزالي وزهده أنه كان يوما يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد فأنشده :

" أخذت بأعضادهم اذ ونوا ... وخلفك الجهد اذا أسرعوا
وأصبحت تهدى ولا تهتدي ... وتسمع وعظا ولا تسمع
فيا حجر الشحذ حتى متى ... تسن الحديد ولا تقطع(٤) "

فكان ذلك سببا لتركه علائق الدنيا كما يروى الامام الزبيدي (٥) .

٦ - ابن تومرت (توفي ٥٢٤ هـ) :

هو محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بالمهدي المغربي ، صاحب دعوة السلطان عبد المؤمن ملك الموحّدين في المغرب ، أصله من جبال سوس من أقصى المغرب ، وهناك نشأ ، ثم رحل الى المشرق يطلب العلم فتفقه على الامام الغزالي ، والكيا (٦) أبي الحسن الهراسي ، وكان أمارا بالمعروف نهاء عن المنكر ، خشن العيش ، كثير العبادة ، يعرف الفقه على مذهب الشافعي وينص

---

(١) د. زويمر : الغواص واللآلىء : ص ٤٩ .
(٢) - ص ٢ ، المطبعة الاعلامية - القاهرة ١٣٠٣ هـ .
(٣) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٥٥ (المطبعة الحسينية المصرية) .
(٤) - الزبيدي : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين : جـ ١ ، ص ٨
(٥) - المصدر نفسه .
(٦) - " الكيا " هذا معناه السيد أو الكبير أو رفيع القدر بالفارسية القديمة ومنه لقب الملوك مثل كيكاوس وكيقباد (انظر شذرات الذهب ، جـ ٤ ، ص ٨) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الكلام على مذهب الاشعرى (١) .

يحكى أن كتب الامام الغزالي حينما أحرقت في المغرب على يد المرابطين ، بلغ ذلك الغزالي فقال : " اللهم مزق ملكهم " ، فقال ابن تومرت : " على يدي ياسيدي " ، فقال الغزالي : " على يدك " .

فأكدت هذه الدعوة ما في علم المهدي ابن تومرت من ذلك ، فتوجه الى المغرب (٢) وسمي اتباعه بالموحدين ، وأعلمهم أن النبي صلى الله عليه وسلم بشر بالمهدي الذي يملأ الارض عدلا ، وأن مكانه الذي يخرج منه هو المغرب الاقصى ، فبايعه رجال منهم عبد المؤمن (٣) ، وهو الذي قامت على يديه الدولة على انقاض الدولة المرابطية ، يشير ابن خلدون الى قوة شخصية ابن تومرت هذا ، وكيف عمل على ازالة المرابطين فيقول : " وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم ، وخالف اجتهاده فقهاءهم ، فنادى قومه ، ودعا الى جهادهم بنفسه ، فاقتلع الدولة من أصولها ، وجعل عاليها سافلها (٤) " .

وقد ألف ابن تومرت كتبا في التوحيد ، وأخرى في العقيدة ، منها كتاب اسمه : " أعز ما يطلب " . وكان في عقائده على مذهب الاشعري - كما سلف - في أكثر المسائل الا في اثبات الصفات ، فانه وافق المعتزلة في نفيها (٥) ، وفي مسائل قليلة غيرها (٦) . وبفضله أدخل المذهب الاشعرى لبلاد المغرب ، وصار المذهب الرسمي لدولة الموحدين .

هذا وأمثالهم كثير ، مثل أبي القاسم القشيري (٣٧٦ - ٤٦٥ هـ) " صاحب الرسالة التي سادت مغربا ومشرقا . . . أحد الائمة المسلمين علما وعملا وأركان الملة فعلا ومقولا . . شيخ المشايخ وأستاذ الجماعة ومقدم الطائفة ، الجامع بين أشتات العلوم (٧) " ، والشاعر العالم عمر بن ابراهيم الخيام المتوفى ٥١٧ هـ الذي صنف بالفارسية والعربية (٨) .

---

(١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٧١ (المطبعة الحسينية المصرية)

(٢) - محمد بن ابراهيم الزركشي : تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ، ص ٤

(٣) - ابن الاثير : الكامل : جـ ١٠ ، ص ٢٤٢

(٤) - المقدمة : ص ٤٣

(٥) - كما سيأتي ذلك في موقعه الخاص من " التأويل عند المعتزلة " .

(٦) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٧٤ (المطبعة الحسينية المصرية) .

(٧) - السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٥ ، ص ١٥٣

(٨) - عمر كحالة : معجم المؤلفين : جـ ٧ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والشيخ أبوزكريا الشيباني التبريزي المتوفى ٥٠٢ هـ وهو أحد أعلام اللغة الذي تخرج على يديه الكثير من الأئمة ، وكان ثقة فيما يرويه ، وصنف التصانيف الكثيرة (١) ، والفقيه أبو حامد الاسفرائني المتوفي ٤٠٦ هـ الذي يقول عنه ابن العماد الحنبلي : " شيخ العراق وامام الشافعية ومن اليه انتهت رياسة المذهب .. صنف التصانيف وطبق الأرض بالأصحاب - وتعليقته نحو خمسين مجلدا وكان يحضر درسه سبعمائة فقيه (٢) . وأبو بكر الباقلاني المتوفي ٤٠٣ هـ شيخ الأشاعرة صاحب التصانيف الشهيرة مثل " اعجاز القرآن " والتمهيد الذي يرجع اليه كثير من الدارسين حديثا .

اضف الى ذلك الوجوه المعبرة عن المذاهب الكبرى في الأقطار الإسلامية في هذا العصر مثل أبي علي ابن سينا شيخ الفلاسفة (٤٢٨ هـ) والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة (٤١٥ هـ) وابن الهيثم الرياضي والطبيعي المشهور (٤٣٠ هـ) والبيروني (٤٤٣ هـ) وابن حزم حجة الأندلس (٤٤٤هـ) .

هذه الشخصيات الفكرية امتزجت بالتيارات العلمية التي سادت في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ومن أهم هذه التيارات التيار العلمي الخالص كالبحث في الفلك والرياضيات والنبات والكيمياء والطب (٣) والذي خير من يمثله العالمان الشهيران ابن الهيثم والبيروني .

أما التيار الثاني فهو التيار الفلسفي الذي بلغ أوجه ممثلا في فلسفة ابن سينا الذي أثر أعظم الأثر في الفكر الاسلامي عامة والذي تناول المفكرون فلسفته رفضا كما فعل الغزالي وقبولا كما فعل ابن رشد مع بعض التعديل .

ختاما - لقد كان عصر الامام الغزالي اذاً يمثل تيارات مختلفة وشخصيات متنوعة وهو العصر الذي تلقى حضارات الأمم من الغرب والشرق وانعكست فيه كما يشير الأستاذ محمد صادق عرجون : " نتائج العقول وثمرات الأفكار وسبحات الأخيلة واشراقات القلوب والأرواح ، ونزغات الزندقة والالحاد ، وهدى الايمان ونسك التعبد وحيرة الشك ومنطق الفلسفة في نقد الدين وتفلسف العقيدة (٤)

وعج بالعبقريات المتفتحة وبالأئمة في كل ميدان من ميادين المعرفة لذلك تلاحمت ثمرات تلك المعارف الواسعة في ثقافة الامام الغزالي وجعلت فكره يستمد وهجها .

---

(١) - ابن الجوزي : المنتظم : ج ٩ ، ص ١٦١ .

(٢) - شذرات الذهب : ج ٣ ، ص ١٧٨ .

(٣) - يقول الدكتور ماكس مايرهوف (MAX MEYERHOF) الذي طبع النص العربي لكتاب " المقالات العشر " لحنين بن اسحاق ، وترجمه الى الانجليزية مع بيان شرح المصطلحات ومعجم الأسماء الطبية " ان ابحاث الدكتور يوليوس هيرشبرغ استاذ طب العيون في جامعة برلين قد كشفت عن بلوغ طب العيون عند العرب في القرون الوسطى من التمييز مرتبة سامية تدعو الى الدهشة " : (مجلة الكحال - المجلد الأول - العدد الأول ، آذار ١٩٨٠) ، صفحة ١٠٨ .

(٤) - مفتاح شخصية الغزالي : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٨٣١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

موقف الغزالي من العصر

أولا - من العلاقات الاجتماعيه :

اشتهر عصر الغزالي بكثره الفتن ووفرة المحن والاضطرابات ، يشير الغزالي الى ذلك فيقول : " ان الزمان زمان الفتره ، والدنيا طافحه بالمحن ، والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ، ولا تنفك عن الطعن والضـرب "[1] + وبعد ، فهذا العصر ، وهو كغيره من العصور ، كان لا بد من أن يصحب واقعه الاجتماعي من كثير من المظاهر السلبية النوعيه المعبر عنها بضروب من السلوك لا تنسجم مع قيمه الدينيه والاخلاقيه ، ولهذا توافر المصلحون الاجتماعيون والمربون الاخلاقيون والوعاظ الدينيون ، والغزالي كمصلح اجتماعي ومرب أخلاقي ومجدد ديني ، كان معنيا قبل غيره برصد مثل هذه المظاهر الاجتماعية السلبيه ، ففي الاحياء عقد فصلا تحت عنوان : " بيان أصناف المغترين وأقسام فرق كل صنف "[2] يتحدث فيه بالتفصيل عن مثل هذه المظاهر التي مثلها مختلف الفئات الاجتماعية . من هذه الفئات التي استوجبت نقد الغزالي : أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث واللغه والزهاد وأرباب العبادات وأدعياء التصوف والمغرورين من الصوفية كأهل الشطح منهم ، اضافة الى الانحرافات المسلكية التي يمثلها فضلا عن هؤلاء ، الاغنياء أرباب الاموال والفقراء والتجار وعوام الخلق جميعهم وما ساد هذه العلاقات من ضروب الزيف وألوان الغش وصنوف الكذب وأنواع النفاق مصورا بذلك مجتمعه تصويرا صادقا ، كاشفا عن ظروف فئاته، شارحا أوضاعها الاجتماعية، مبينا قيمها الخاطئة ، والغزالي اذ يفعل ذلك انما يفسح المجال أمام مجتمعه للتطلع الى أهداف ساميه ومثل عليا يطرحها بديلا لقيم للواقع الاجتماعي .

ثانيا - موقفه من الاتجاهات السائدة :

كذلك نجد أغلب كتب الغزالي لا تخلو من نقد موجه هنا وهناك لممثلي الاتجاهات والتيارات الفكرية السائدة كالتي يمثلها الفلاسفة والباطنيه والملاحدة وعلماء الدين وغيرهم ، وما أوجدته هذه التيارات من نزعات أقحمت نفسها على الدين فأولت نصوصه تأويلا مناهضا لروحه وجوهره ، وانجرفت بروح السنه الصحيحة كما تبدو لعين الغزالي - وشوهت عقائدها .

---

(١) - فضائح الباطنية : ص ١٨٦ .

(٢) - ج ٣ ، ص ٣٨٨ - ٤١٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كل ذلك استلفت نظر الغزالي فوجد المتصوفه قد انقطعوا عن العبادات والفلاسفه قد أوغلوا في تأويل الدين وتزييف نصوصه ، والتعليميه قد فعلوا كل ذلك ثم تعصبوا ، والعلماء قد انحرفوا ولم يعملوا بمقتضى علمهم فلم يرتقوا الى مستواها فارتكبوا المنكرات وأتوا الفاحشات فلم يحترزوا عن الظلم والحرام وأخذ الأموال بالباطل (١) .

هؤلاء جميعا مثلوا اتجاها كان لزاما على الغزالي تفنيده وفضح زيفه ، وكان يندفع الى ذلك بحماس ويسر حتى قال : " وكان فضح هؤلاء أيسر عندي من شربه ماء (٢)" .

١ ـ نقده للمتصوفه : " ان أكثر متصوفه هذه الأعصار لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره في الخلوه وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين ـ قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل ، واستوعروا طريق الكسب واستلانوا جانب السؤال والكديه ، واستطابوا الرباطات المبنيه لهم في البلاد ، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم واستخفوا عقولهم وأديانهم : من حيث لم يكن قصدهم من الخدمه الا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال بطريق السؤال تعللا بكثرة الاتباع ، فلم يكن لهم في الخانقاهات حكم نافذ ، ولا تأديب للمريدين نافع ولا حجر عليهم قاهر فلبسوا المرقعات واتخذوا في الخانقاهات متنزهات وربما تلقفوا ألفاظا مزخرفة من أهل الطامات (٣)" .

يتبين من هذا ، أن هذا الصنف من الصوفية مزيف اذ خلت بواطنه عن لطائف الأفكار ودقائق الأعمال ولم يحصل له أنس بالله ، أما الصوفية الصادقون فهم مثل عال يتلمحه الغزالي .

٢ ـ أما علماء العصر الذين يفترض فيهم أن يكونوا ورثه الأنبياء ف " : قد شغر منهم الزمان ، ولم يبق الا المتوسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان ، واستغواهم الطغيان . . حتى ظل علم الدين مندرسا ، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمسا ، ولقد خيلوا الى الخلق ألا علم الا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام أو جدل يتدرع به لطلب المباهاة الى الغلبة والافحام ، أو سجع مزخرف يتوسل به الوعاظ الى استدراج العوام (٤) " .

---

(١) ـ المنقذ من الضلال : ص ١٥٧

(٢) ـ المصدر نفسه والصفحه نفسها .

(٣) ـ الاحياء : جـ ٢ ، ص ٢٥٠

(٤) ـ الاملاء عن اشكالات الاحياء : ضمن ملحق الاحياء : ص ١٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" .. كل ذلك لطلب الدنيا أو محبة ثناء أو مغالبة نظراء ، قد ذهبت المواصلة بينهم بالبر وتألفوا جميعا على المنكر ، وعدمت النصائح بينهم في الأمر وتصافوا بأسرهم على الخديعة والمكر (١) " .

٣ - وأما الزنادقة والملاحدة ، فقد كثروا في عصر الغزالي ، ويبدو أن الفلسفة التي شاعت اذ ذاك بين الناس قد لعبت دورها ، لذا نجد الامام الغزالي يتهكم على هذا الاتجاه الالحادي ويبين علاقته بالفلسفة فيقول :

" أما بعد ، فقد رأيت طائفة يعتقدون من أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، وقد رفضوا وظائف الشرع وحدوده .. انما مصدر كفرهم سماعهم اسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسططاليس وأمثالهم .

فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي من عقائد طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا في سلكهم ، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء (٢) " .

٤ - التعليمية : وهي من جملة التيارات التي ناهضها الغزالي في مختلف كتبه وقد خصص لها كتابا سماه " القسطاس المستقيم " ناقش فيه هذه الفرقة واتجاهها على طريق المناظرة الذي شغف به الغزالي أيما شغف .

وقد عرضه في هذا الكتاب على أنه ميزان مستخرج من القرآن الكريم ويشير في المنقذ من الضلال الى ذلك فيقول عنه : " استخرجته من القرآن (- أي المنطق -) وتعلمته منه ، ولا يخالف فيه أهل المنطق لانه موافق لما شرطوه (٣) " .

ولا يعنينا أمر هذا الكتاب هنا الا بمقدار كونه استخلاصا جيدا لصورة العصر وروحه . فالغزالي وان جعل كتابه هذا مخاطبه لأهل التعليم أو لرجل واحد منهم الا أنه يخاطب من خلاله العصر كله اذ يختمه بقوله : " اياك أعني واسمعي ياجارة " .

ذلك أن الجمهور الذي يتعصب لفريق يقبل منه كل شيء حقا كان أم باطلا والفريق الذي يتعصبون عليه يردون عليه كل شيء ، فالغزالي يسلك معهم في هذا الكتاب مسلك الملاطفة ويتحيل عليهم بشتى الحيل ليخفف من عصبيتهم وليتفادى شرورهم ، لذلك يخترع للمنطق الأرسطي الأسامي التي تناسبهم

---

(١) - المصدر السابق نفسه ، ص ١٠٣ ب

(٢) - تهافت الفلاسفه : ص ٦٠ طبعه سليمان دنيا .

(٣) - ص ١٣٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويمثل لهم فيه بالأمثلة التي تلائمهم، ويرى أنه علم سماوي ليس للفلاسفة فيه سوى الاصطلاحات والإيرادات، وتجده يطبق لهم المنطق على القرآن والقرآن على المنطق (١)، كل ذلك مسايرة منه لروح العصر الثائر المتمرد الذي: " مال على شاكلة الصواب والمنخدع بلامع السراب والمقتنع من العلوم بالقشر عن اللباب(٢) "

ثالثا - موقفه من الحكام:

وحينما يلتفت الغزالي الى أحوال الرعية يجدها متدهورة، يغشاها ظلم الساسة وجورهم واستهتارهم، وهو القائل: " فأمراؤنا ظلمة جائرون وغشمة معتدون(٣) ".

لذا لم يسع الغزالي الا أن يجند قلمه ولسانه ويسعى في التخفيف عن بعض ما تلاقيه الرعية من غبن وظلم، وقد اتجه الى السلاطين ينصحهم بالكف عن الجور والظلم ويرغبهم في الاقبال على خير الرعية والنظر الى شؤونها مستعملا في ذلك أسلوبه الشهير في الترغيب والترهيب، انظر اليه وهو يخاطب السلطان السلجوقي غياث الدين أبا شجاع محمد بن ملكشاه (٤٩٨ _ ٥١١) بقوله:

" فانظر أيها السلطان الى عمر (بن الخطاب) مع احتياطه وعدله وما وصل أحد الى تقواه وصلاحه " كيف يتفكر ويتخوف من أحوال يوم القيامة، وأنت قد جلست لاهياً عن أحوال رعيتك، غافلا عن أهل ولايتك (٤) ". ويقول له أيضا: " ينبغي ألا تقنع برفع يدك عن الظلم، لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك فلا ترض لهم بالظلم (٥) ".

ونظرا لتفاقم الأوضاع واستعصائها، تبدد وعظ الوعاظ وبلغ اليأس بالغزالي مبلغا جعله يتوجه الى الناس ناصحا اياهم بمقاطعة الساسة والأمراء لأنهم مصدر بلاء وفساد، ويشير على المستنصح بقوله: " ألا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة.. ومن دعا لطول بقائهم فقد أحب أن يعصي الله في أرضه.. (و)... ألا تقبل شيئا من عطاء الأمراء وهداياهم، وان علمت أنها من الحلال لأن الطمع منهم يفسد الدين لأنه يتولد منه المداهنة ومراعاة جانبهم، والموافقة في ظلمهم، وهذا كله فساد في

---

(١) - سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي : ص ٦٢، دار المعارف، مصر ١٩٦٦
(٢) - الاحياء : ج ١، ص ٢
(٣) - التبر المسبوك في نصيحة الملوك : ص ٦٦ - شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر ١٩٦٧
(٤) - المصدر نفسه، ص ٢١
(٥) - المصدر نفسه، ص ٢٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الدين (١) " . لكن الناس في نظر الغزالي أبت الا أن تتكالب على أبواب الأمراء وموائدهم ، وما ذلك الا للطمع الشديد الذي طغى على أهل العصر وهون جملة التكالب على الدنيا وما صحب ذلك من رياء ونفاق وتنافس وحسد كل ذلك صعد من يأس الغزالي وجعله يتوجه نحو العزلة ، مبتعدا عن هذه القيم الفاسدة ضنا بدينه ومروءته وبنفسه من أن يصيبها مكروه . وقد سجل هذا الموقف بقوله : " لا شك أن من اختلط بالناس وشاركهم في أعمالهم ، لا ينفك من حاسد وعدو يسيء الظن به ويتوهم أنه يستعد لمعاداته ، ونصب المكيدة عليه وتدسيس غائلة وراءه ، فالناس مهما اشتد حرصهم على أمر وقد اشتد حرصهم على الدنيا فلا يظنون بغيرهم الا الحرص عليها (٢) " .

ويخلص الغزالي اذاً الى النتيجة الطبيعية التي انساق اليها رويدا رويدا ، وهي العزلة باعتبارها الخلاص ، الخلاص من الشرور وما يزخر به العصر من مظالم ومفاسد ، فيقول : " فر من الناس فرارك من الأسد ، لأنك لا تشاهد منهم الا ما يزيد في حرصك على الدنيا وغفلتك عن الآخرة (٣) " .

وهكذا فر الغزالي من الناس فراره من الأسد واعتزل واستأنس بالوحدة ولسان حاله يقول :

" من حمد الناس ولم يبلهم	ثم بلاهم ذم من يحمد
وصار بالوحدة مستأنسا	يوحشه الأقرب والأبعد (٤)"

من هنا كانت عزلة الغزالي وابتعاده في آخر حياته عن مشاكل العصر ، والانكباب على الذات والاقبال بكنه الهمة على النسك والزهد والتصوف . لكن احساس الغزالي المرهف تجاه كل ما من شأنه أن يمس روح الدين الذي اعتنقه بشدة ودافع عنه بحماسه ، واتجاه كل ما من شأنه أن يشوه معالم هذا الدين عند الناس ويعكر صفاءه جعله يكسر طوق هذه العزلة أحيانا ويتصدى لمن وجد فيهم مصدر الخطر على الدين ، وهو القائل : " فما تغنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك (٥) " .

---

(١) - أيها الولد : ضمن الجزء الثالث من كتاب " الغزالي " لمصنفه أحمد فريد الرفاعي ص ٣٩ مطبعة على الحلبي مصر .

(٢) - الاحياء : جـ ٢ ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٣) - المصدر نفسه : ص ٢٣٢

(٤) - المصدر نفسه : ص ٢٣٤

(٥) - المنقذ من الضلال : ص ١٥٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لكن السلوة والامان اللذين وجدهما في العزلة أغرياه للاستسلام اليها ، ومـا كان عقل الغزالي الكبير ليتقبل هذه النتيجه بسهولة ويسر ، لذلك غشيتـه حالات مرضية وأزمات نفسيه من جراء الصراع في الاقبال على العزلة والادبـار كانت مؤلمة كما سيتضح في حينه .

رابعا - موقفه من الحملات الصليبية :

حين اقبل الغزالي على الخلوة وأدار ظهره للسياسه داهم الشرق الاسلامي خطر جسيم تمثل في الحمله الصليبية ، فقد نشأ عن مواعظ بطرس الراهـب ودعوة البابا أوربان الثاني أن جرد الاوربيون هذه الحملات سنة (١) ١٠٩٥ م فانقضوا على فلسطين وبيت المقدس والشام ، سجل لنا ياقوت الحموي هـذا الحدث الضخم سنه ٤٩١ هـ فقال : " واتفق أن الافرنج في هذه الايام خرجوا من وراء البحر الى الساحل فملكوا جميع الساحل وأكثر وامتدوا حتى نزلوا علـى البيت المقدس فأقاموا نيفا وأربعين يوما ، ثم ملكوها من شماليها من ناحيـة باب الاسباط عنوة في اليوم الثالث والعشرين من شعبان سنه ٤٩٢ هـ ، ووضعوا السيف في المسلمين أسبوعا والتجأ الناس الى الجامع الاقصى فقتلوا فيه ما يزيـد على سبعين ألفا من المسلمين ، وأخذوا من عند الصخرة نيفا وأربعين قنديـلا فضة كل واحد وزنه ثلاثة آلاف وستمائه درهم فضة وتنور فضة وزنه أربعون رطـلا بالشامي وأموالا لا تحصى ، وجعلوا الصخرة والمسجد الاقصى مأوى لخنازيرهـم ولم يزل في أيديهم حتى استنقذه منهم الملك الناصر صلاح الدين يوسـف بن أيوب سنه ٥٨٣ هـ (٢) " وحين زحف الافرنج الى الشام فملكوها وصـل الخبر الى بغداد ، فقام التجار فمنعوا الخطبة في جامع السلطان (٣) . ومـن جراء هذه الحرب الطاحنه بين الافرنج والمسلمين وما جرى خلالها من فتـن مريرة ومحن جسيمة وبلاء عظيم على المسلمين ، يخبرنا ابن الاثير فيذكـر فـي حوادث ٤٩٢ هـ أن الشاعر الكبير أبا المظفر الابيوردي سجل موقفه بصرخة الحتجاج يستنهض بها الهمم ، من أقصى خراسان وهو أسيان أشد الاسى على ما أصـاب أمته .

(١) - غوستاف لوبون : حضارة العرب : ص ١٨٠ من الترجمه العربية .

(٢) - معجم البلدان : جـ ٥ ، ص ١٧١

(٣) - ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٩ ، ص ١٦٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

"وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات ايقظت كل نائم
(و) اخوانكم بالشام يضحى مقيلهم ظهور المذاكي أو بطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان وأنتم تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
...
أترضى صناديد الاعاريب بالاذى ويغضي على ذل كماه الاعاجم" [1]

ولقد رافقت كل هذه الاحداث الامام الغزالي وهو في العقد الاخير من العمر ، فلم يعثر له ، فيما وصل الينا من آثاره ، على موقف بهذا الشأن ، والغزالي وان كان قد شغف بالعزلة وانتهى الى الخلوه ، كما سلف ، فان هذا لا يمنعه من استشعار الخطر الذي أحدق بالامه ، ولا بد أن يكون قد ذاق مرارة الاسى واعتصره الالم وهو يرى المسلمين تستباح دماؤهم وتمتهن كرامتهم وتنهب ديارهم ولعله من غير المعقول أن يغض الغزالي طرفه ويصمت صمتا مطبقا وقد نصب نفسه حجة للاسلام وكرس حياته دفاعا عن قضاياه وأمضى عمره مناضلا نضالا قويا واعيا وعميقا في سبيل السير بحياة مجتمعه نحو الافضل .
ويمكن القول أن الغزالي وان كان قلمه قد غاب عن تسجيل موقف له في غمرة هذا الحدث فهو لا بد ، أن يكون قد انبرى محرضا قومه بوعظه ولسانه كما يحتمل ويفترض ولا يعقل من شخصية كشخصية الغزالي أن تنتهي الى فطنة الجهر بالحق وترك الظالم من غير أن تقف في سبيله أو تندد به - لا سيما ان كان هذا الظالم أجنبيا مغتصبا متطفلا .
لكن لما كان مثل هذا الحكم لا يستقيم الا بالاستناد الى آثار الغزالي نفسها ، ولما كانت تضاعيف هذه الآثار غير متضمنة لمثل هذا الموقف الايجابي ، لذلك أُخذ الغزالي من قبل الدارسين ، واعتُبر موقفهُ سلبيا فأُدين . وها هو أحدهم يقول : " لم يندد - أي الغزالي - بالصليبيين وهم المحنة الكبرى التي عاناها يومئذ المسلمون . وليس هذا فحسب بل يختار دعوه الناس الى الصوفية بدلا من دعوتهم الى الجهاد في سبيل الله وسبيل أوطانهم" [2] .
وهذا الكلام ليس فيه زياده على كلام كثير سابق ابتدأه زكي مبارك سنه ١٩٢٤ بقوله : " بينما كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره في اعداد الخطب وتحبير الرسائل

---

(١) - الكامل : ج ١٠ ، ص ٢٨٥ (دار صادر - بيروت ١٩٦٦ .

(٢) حافظ الجمالي من مقال له ، نحن والتراث : المعرفة ، عدد ١٨١ ، آذار ١٩٧٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لحث أهل أوربا على امتلاك أقطار المسلمين - كان الغزالي (حجة الاسلام) غارقا في خلوته ، منكبا على أوراده - لا يعرف ما يجب عليه من الدعوه الى الجهاد[1] " .

لكننا لا نوافق الاستاذين السابقين في أن الغزالي لم يدع الى الجهاد . ففي كتبه الكثيره أكثر من اشاره تدعو اليه ، ففي " الاحياء " يخصص الغزالي فصلا طويلا تحت عنوان " الامر بالمعروف والنهي عن المنكر " يحث فيه الناس للتصدى لجميع المنكرات العامة التي تهدد حياه المسلمين وتسيء الى تعاليم دينهم ، كما يكثر في هذا الفصل من سياقة الاحاديث النبويه الحافزة على الجهاد في سبيل الله باعتباره من جنس عمل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من هذه الاحاديث في الجهاد قوله : "ما أعمال البر عند الجهاد في سبيل الله الا كنفثة في بحر لجى[2] " . ومنها أيضا : "كيف انتم اذا طغى نساؤكم وفسق شبابكم وتركتم جهادكم[3] " كما تجده يشيد في مواضع أخرى من " الاحياء " بالشجاعة الحربية ممثلة بموقف رسول الله صلى الله عليه في الحروب كقوله :

" وكان صلى الله عليه وسلم قليل الكلام ، قليل الحديث ، فاذا أمر الناس بالقتال تشمر وكان من أشد الناس بأسا ، وكان الشجاع هو الذى يقرب منه لقربه من العدو[4] " وقوله : ما لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم كتيبة الا كان أول من يضرب[5] " . كما يعلن موقفه من الكفار المحاربين للمسلمين بصراحة ووضوح ، وهو موقف ينطبق على الغزاه الصليبيين وان لم يكن خاصا بهم ، وذلك في فصل عنوانه " بيان البغض في الله " الذى يقول فيه :

" فالكافر اذا كان محاربا فهو يستحق القتل والارقاق وليس بعد هذين اهانة[6] " كما نجده في كتابه "كيمياء السعاده " يتحدث عن عدد من كبار مشايخ الصوفية كبشر الحافي الذين كانوا أول من تجمع من متطوعة البصرة للجهاد في سبيل الله . وربما لم يجد الغزالي ، في مواجهة الصليبيين . . ما يستدعي تبديد الوقت في تأليف الكتب وانشاء الرسائل بقدر ما تستدعيه من أمثاله من المبادرة الى المساهمة بالكلمة الوجيزة والمباشرة والفعّالة التي من شأنها أن تلهب الحماس وتدفع بالناس الى الحركة الغوييبية ، ولعل هذا من شأنه أن يكون على طريق الوعظ والخطب في المساجد وعلى منابرها لا في الكتب وأوراقها .

---

(١) - الاخلاق عند الغزالي : ص ١٧ ، مطابع دار الكتاب العربي ، مصر

(٢) - الاحياء : جـ ٢ ، ص ٣٠٨

(٣) - المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٠٨

(٤) - المصدر نفسه (جـ ٢ ، ص ٣٨٠ .

(٥) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٦) - المصدر نفسه : جـ ٢ ، ص ١٦٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع هذا ، فاذا كنا لم نعثر على كتاب بعينه يدعو فيه الغزالي الى جهاد الصليبين فلايعني ذلك أنه سكت عنهم أو أيد غزوهم ، وربما يكون قد صنف كتابا بهـــذا الشأن أو أصدر فتاوى ولم تصلنا ، ذلك أن كثيرا من الرسائل والكتب التراثيــة لم تصلنا من غمرة الأحداث التي عصفت بالعالم الاسلامي .

وتعليل عمر فروخ قد يلقي ضوءا على جانب من الجوانب الكثيرة التي يمكن أن تحيط بهذا الموقف حين يشير الى أن الغزالي كان لا يزال مريضا أثناء هـــذه الحملات الصليبية .

كما يشير من جهة أخرى الى أنه كان قد وطد نفسه على سلوك سبيل التصوف . وحركة التصوف كانت ناشطة اذ ذاك ، وقد وقف جميع المتصوفة من هذه الحملات موقفا هادئا غريبا اذا اعتقدوا أن تلك الحروب كانت عقابا للمسلمين على ما سلف لهم من الذنوب والمعاصي ، والغزالي قد شارك سائر المتصوفة في هذا الاعتقاد[(١)] ونحن واجدون في قول الغزالي ما يدعم استنتاج عمر فروخ هذا ، يقول الغزالي : " أما الآن في هذا الزمان فكل ما يجري على أيدى امرائنا وألسنة ولاتنا فهـــو جزاؤنا واستحقاقنا ، لأننا رديئو الأعمال ، قبيحو الأفعال ، ذوو خيانة وقلـــة أمانة ، وكما تكونوا يول عليكم (٢)

لكن يجب التنويه الى أن هذه الرؤية للأمور من قبل الغزالي لا تنبئ الا عـــن موقفه النظري التأويلي تجاه الأمور والأحداث وحسب ، ولا تشير الى أن الغزالي قد غسل يديه من هذا العالم ، فالغزالي حتى في أثناء خلواته كانت نفســـه تنازعه للعودة الى النضال ومجابهة الأخطار وهو القائل : " فما تغنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك (٣) " وقوله : " وكانت حوادث الزمان ، ومهمات العيال ، وضرورات المعاش تغير في وجــــه المراد وتشوش صفو الخلوة (٤) " .

" وحوادث الزمان " هذه لا يمكن أن تكون الا حوادث الحروب الصليبية اذ لا حوادث أكبر منها اذ ذاك وأخطر .

---

(١) - " رجوع الغزالي الى اليقين " ضمن مهرجان الغزالي : ص ٣٠١

(٢) - التبر المسبوك في نصيحة الملوك : ص ٦٦

(٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٥٧

(٤) - المصدر نفسه ، ص ١٤٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا النحو من الاعتقاد ، وهذا التحسس المرهف تجاه الأحداث لا يشيران بحال من الأحوال الى أن صاحبهما أصبح من النفسيات الخانعة التي لم تتحرك لمصاب الأمة والتي لم تأخذ دورها النضالي في الدفاع عن أراضيها وصد مغتصبيها الغزاة .

خاتمة :

بعد هذه الجولة التي أطلعتنا من خلالها على عصر الامام الغزالي ، يمكننا أن نخلص الى القول بأن الباحث قد يعتريه ارتباك ويجعل فكره موزعا مترددا وهو بصدد اصدار أحكام يدين بها مثل هؤلاء العلماء الذين بعهد العهد بيننا وبينهم ، فنحن ان حكمنا لهم أو عليهم فانما نجعل حكمنا يستند الى ما خلفوه لنا من وثائق وحسب .

ولما كانت هذه الوثائق في مجملها نتاجا أفرزه عصر - كعصر الغزالي - زاخر بالفتن والاضطرابات - صاخب بالاحتكاكات والمصادمات ، تسوده مختلف النزعات وتصحبه كثرة التقلبات وتعمه المظالم والملابسات ، فان العلماء قد يجدون أنفسهم ضمن واقع هذا شأنه ، مضطرين أحيانا الى جمي الطرف احتمالا للمكروه ومجبرين أحيانا أخرى - على الترخص ، نزولا منهم على حكم الضرورة ومقتضياتها . ولعلهم لو كان العدل والنظام قائما مستتبا والأحوال عادية واضحة لا لبس فيها لما كان من موقفهم ما كان .

ونحن لعدم درايتنا بحقائق دوافعهم وما أحاط ظروفهم من اشكالات وملابسات نسارع الى محاسبتهم على ما فعلوا وما لم يفعلوا وما كتبوا وما لم يكتبوا ، وربما لو أحطنا علما بهذا كله لكان لنا معهم - لا شك - موقف غير هذا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شخصية الغزالـــــــي

يقول ت . ج . دي بور :

"تاريخ حياة الغزالي عجيب في بابه ، يتحتم علينا أن ننعم النظر فيه اذا أردنا أن نعرف ما كان لهذا الرجل من تأثير"[1].

وقد بدا لنا ان ننظر الى حياة الغزالي من المرتكزات التالية :

أولا : حياته الزمنية (من الولادة ـ الى الوفاة)

ثانيا : أزمته النفسيـــة .

ثالثا : ثقافتـــه .

رابعا : كتبـــه .

خامسا : منهجــه .

سادسا : مكانتـــه .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ٢٩١ . من الترجمة العربية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شخصية الغزالـــــي

أولا : - حياته الزمنيـــة :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(١) المولود في احـــدى

---

(١) حول لقب الغزالي اختلف الباحثون : فمنهم من نسبه الى مهنة والده ، وكان والده يمتهن غزل الصوف ، فاعتُبر غزاليا بتشديد الزاى ، ومنهم من نسبه الى بلدته غزالة فاعتبر غزاليـــا بتخفيف الـزاي .

يمثل الاتجاه الأول ابن خلـكان حيث يقول : " هذه النسبة الى الغزّال على عادة أهل خوارزم وجرجـــان ، فانهم ينسبون الى القصار القصّارى والعطار العطّارى ." (وفيات الأعيان : ج ١ ، ص ٩٨) .

ويرى ابن العماد الحنبلي الرأي نفســـه فيقول : " والغزالي هو الغزّال وكـــذا العطاري والخبازي على لغة أهل خراسان ." (شذرات الذهب : ج ٤ ، ص ١١)

ولم يبيّن تاج الـــدين السبكي موقفه من المسألة الا بالاشارة السريعة التالية :

" وكان والده يغزل الصوف ويبيعه " (طبقات الشافعية الكبرى : ج ٤ ، ص ١٠٢)

كما اقتصر الامام الزبيدي ، الذي اهتم بكل التفاصيل المتعلقة بسيرة الغزالي وحياته ، على نفس اشارة السبكي فقال : " وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه ."

(اتحاف السادة المتقين : ١ ، ص ٧) . كما اقتصرت ترجمة الغزالي المروية في رأس "الاحياء" على نفس اشارة السبكي والزبيدي .

أما الاتجاه الثاني : فيمثله أغلب الدارسين الحديثين الذين يستندون الى تعليل السمعاني الذى ولد في مدينة طوس نفسها بعد وفاة الغزالي بسنة واحدة (٥٠٦ هـ) والذى مفاده أن لقب الغزالي مستفاد من بلدته غَزَالَة لا من مهنة والده ، وذلك في كتابه الشهـــير المعروف بكتاب "الأنساب" وقد ركن الى هذا التعليل أغلب هؤلاء وأبرزهم كاراد وفو في كتابه "الغزالي" ، (ص ٤٥) وزويمر في كتابه "الغواص واللآلىء" والأب قمير يوحنا في كتيّبه عن الغزالي ، وغيرهم ، مؤيدين تعليل السمعاني السالف بالتعليل اللغوي الذي يصح فيه : فعّال لا فعّالي أي غزّال لا غزّالي بحسب الاتجاه الأول .

وتجدر الاشارة هنا الى أن اطلاق اللقب لا يتعلق باعتبارات الاشتقاق اللغوي الصحيح بقدر تعلقه بلسان القوم وعاداتهم في الاطلاق والتلفظ والاصطلاح . وقد ثبت فعلا أن لأهل خراسان صيغة خاصة تهيمن على ألسنتهم ، وقد أشار المقدسي الى ذلك في معرض وصفه لأخلاق الخراسانيـــن . فقال : " وألسنتهم مختلفة . أما لسان نيسابور ففصيح ، غير أنهـــم يكسرون أوائل الكلـــم ويزيدون الياء ." (أحسن التقاسيم : ص ٣٢٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ضواحي مدينة طوس المسماة بـ "الغزالة" سنة ٤٥٠ هـ ، من أسرة لا نعلم

= هذا يوضح لنا كيف يصبح لقب الغزّال غزّاليا عندهم .

وفضلا عن ذلك ، لم نجد في (كتاب الأنساب) ما تزعمه هذه الدراسات من نسبة الغزالي الى غَزَالَة ، ولم نعثر في باب (الغزال) الا على قول السمعاني التالي:
"الغزّال بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاي ، هذا الاسم لمن يبيع الغزل"
(ص ٤٠٨ ، طبع الأوفست - بغداد) . وعلى فرض ان السمعاني تعرض لذكر ما يفيد هذه النسبة الى غزالة في مواضع أخرى غير هذا الباب ، فان ابن الأثير قد خصص كتابا ينقح فيه كتاب السمعاني السالف ، ويذكر فيه النسبة الصحيحة المتعلقة بلقب الغزالي فيقول :
"قلت نانسه (الغزالي) بفتح الغين والزاي المشددة وبعد الألف لام ، أظن أن هذه النسبة الى الغزّال على عادة أهل جرجان وخوارزم كالعطّاري نسبة الى العطّار ، واشتهر بها الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ...... وسمعت من يقول أنه بالتخفيف نسبة الى غزالة قرية من طوس وهو خلاف المشهور"
(اللباب في تهذيب الأنساب : ص ١٧٠ . القاهرة ١٣٥٦ هـ) .

ومما سلف يتبين أن لقب الغزالي مستفاد من جهة مهنة والده ، وعليه تكون النسبة الى غزالة مخالفة لما أجمع عليه أغلب المحققين ، لذلك يلفظ لقب الغزالي مشدد الزاي ، دون مراعاة الاشتقاق اللغوي . وهذا ما فعله ماكدونالد حيث التزم النسبة الاصطلاحية المعهودة عند أهل خراسان ، وما يقتضيه لسانهم من تشديد حرف الزاي وذلك في كتابه الشهير : "حياة الغزالي" .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عنهـا الا القليـل(١)

أما والده فكان فقيرا صالحا لا يأكل الا من كسب يده في عمل غزل الصوف .

---

(١) - وقد أشار كاراد وفو في كتابه "الغزالي" (ص٥٤) الى اسرة الغزالي اشارة قصيرة تفيد أن هذه الأسرة قد عرفت بالقضاء واشتهر اثنان من أفرادها وهما ، عم أبيه الذي يدعى الغزالي الكبير وابن هذا العم ، وكان لكل منهما ضريح بمقبرة طوس .

" هذا مضمون اشارة كاراد وفو ، ولم يشرح الأمر أكثر من ذلك ، كما أنه لم يشر الى مصدر هذه المسألة .

وبالرجوع الى طبقات الشافعية الكبرى تمكنـا من العثور على شخصية عرفت بهذا اللقب " الغزالي " وكان صاحبها أستاذا للفارمذي (٣٠٧ - ٤٧٧ هـ) الذى كان بدوره شيخا ومعلما لامامنا الغزالي (حجة الاسلام) ، وقد جاء في ترجمـة الفارمذي هذا قول السبكي : " وتفقه على الامـام أبي حامد الغزالي الكبيـر صاحب التصانيف " (طبقات الشافعية : جـ ٥ ، ص ٣٠٥ ، مطبعة الحلبي ١٩٦٧) وختم ترجمته بقوله : " ... صاحبه حجة الاسلام أبوحامد الغزالي وجماعـة مـن الأئمة ." (المصدر السابق : ص ٣٠٦) .

هذا يوضح أن الفارمـذي هذا كان تلميذا لأبي حامد الغزالي الكبير ، وشيخاً ومعلماً لأبي حامد الغزالي . (حجة الاسلام) .

أما بخصوص العلاقة بين الغزالي الكبير والغـزالي حجة الاسلام فيظهـرها لنا السبكي في ترجمة الغزالي الكبير (أبوحامد أحمد بن محمد الغزالي المتوفى ٤٣٥هـ) فيقـول :

" وقد وافق هذا الشيخ (يعني الغزالي الكبير) حجة الاسلام في النسبة الغريبة والكنية واسم الأب ، ثم بلغني أنـه عمـه فقيل لي : أخو أبيه ، وقيل لي : عم أبيه أخو جده ، ثم حكى لي سيدنا الشيخ الامام ، العلامة وليّ اله جمال الدين عمدة المحققين ، محمد بن محمد بن محمد ، حيّاه الله وبيّاه ، وامتع ببقـاه : أن قبر هذا الغزالي القديم ، معروف مشهور بمقبرة طوس ، وأنهم يسمونـه الغزالي الماضي ." (طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٤ ، ص ٩٠ ، مطبعة عيسـى الحلبي ، ١٩٦٦) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويطوف على المتفقهة ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم ويجدّ في الاحسان اليهم والنفقة بما يمكنه عليهم وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرّع وسأل الله أن يرزقه ولدا ويجعله فقيها ويحضر مجالس الوعظ ، فاستجاب الله دعوتيه[1] وكان للغزالي أخ أصغر منه يسمى أحمد ، فلما شعر والدهما بقرب أجله : " أوصى به - أى بالغزالي - وبأخيه أحمد الى صديق له من أهل الخير ، وقال له : ان لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط ، واشتهى استدراك ما فاتني في ولديّ هذين . فعلمهما ولا عليك أن ينفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما . فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما الى أن فني ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما ، وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما ، فقال لهما : اعلما اني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي أواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ الى المدرسة ، فانكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما . ففعلا ذلك ، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما ، وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا الله "[2].

ويبدو أن الغزالي وأخاه قد تلقيا في المرحلة الابتدائية هذه ما يناسبها من تعليم كحفظ للقرآن وتعلم للقراءة والكتابة وما يتبع ذلك من بعض الدروس في النحو واللغة العربية والحساب ، وهو ما يتلقاه كافة أبناء المسلمين من تعليم أولي اذ ذاك كما نلاحظ في هذه المرحلة من حياة الغزالي ما يمكن أن ينطبع في نفسه من أثر صوفي : الوالد الصالح الذى يحضر مجالس الوعّاظ فتسيل دموعه لوعظهم ، والمعلم الأول الصوفي الذي أشرف على تربية الغزالي وأخيه وتعليمهما وكان من أهل الفقر والتجريد ، كل ذلك لا يمكن الا أن يخلف أثرا يظهر في شخصية الغزالي فيوجه آراءه من بعد .

---

١) - من ترجمته المروية على رأس الاحياء : جـ ١ ، ص (د) .

٢) - السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٢ ، (المطبعة الحسينية المصرية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢) - طلب العلم :

وحينما بلغ الغزالي ما يقارب السنة العاشرة ، حوالي ٤٦٠ هـ قرأ طرفا من الفقه . ببلدة طوس على أحمد بن محمد الراذكاني ، ثم انتقل الى "جرجان" حيث تلقى العلم عن الشيخ ابي نصر الاسماعيلي (١) ، ثم رجع الى طوس حيث بقي ثلاث سنوات يحفظ ما تعلمه . ثم سافر الى نيسابور حيث التقى امام الحرمين أبا المعالي الجويني واتخذه أستاذاً ، ولازم دروسه ، وجدّ في التعلّم والاستفادة ، واجتهد حتى تخرج في مدة قريبة برع خلالها . في المذهب الأشعري . واطلع على سائر المذاهب الكلامية الأخرى . وبرع أيضا في الخلاف وأصول الدين وأصول الفقه والجدل والمنطق ، وقرأ الفلسفة لما لها من صلة بعلم الكلام ، وفهم كلام أرباب كل هذه العلوم ، وتصدّى للرد على الفلاسفة وابطال دعاويهم .

في هذه المرحلة صنّف الغزالي كتبنا أحسن تآليفها وأجاد وضعها (٢) - وهو -

---

١) - هكذا أشارت مختلف التراجم ، ومنها ما أورده السبكي في (طبقات الشافعية : ج ٤ ص ١٠٣ : المطبعة الحسينية المصرية) غير أن أبا نصر الاسماعيلي هذا كما تبين فريد جبر في مقال له في مجلة "MIDEO" (ج ١ ص ٧٧ - القاهرة سنة ١٩٥٤) لا يمكن أن يكون قد تعلم عليه الغزالي - لانه توفى سنة ٤٠٥ هـ أي قبل ولادة الغزالي بخمس وأربعين سنة . والذي درس عليه الغزالي في جرجان هو : اسماعيل بن مسعدة بن اسماعيل بن الامام أبي بكر أحمد بن ابراهيم الاسماعيلي الجرجاني ولد سنة ٤٠٧ هـ بجرجان وتوفي بها سنة ٤٧٧ هـ . انظر ترجمته في (طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٤ ص ٢٩٤- ٢٩٦ : مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦) قال عنه أحدهم :" أوحد عصره ، وفريد وقته في الفقه والادب والورع والزهد ، سمح "جواد" مراع لحقوق الفضلاء والغرباء والواردين " (المصدر السابق نفسه : ص ٢٩٥) ، ولما كان يدعى أبا القاسم الاسماعيلي - فاللبس واقع بين أبي نصر الاسماعيلي وأبي القاسم الاسماعيلي ، ولما كان السبكي قد أورد ترجمة كاملة لشخ أبي نصر الاسماعيلي في (طبقات الشافعية جـ ٤ ، ص ٩٢ - ٩٣ . مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٦) وذكر تاريخ وفاته وهو (٤٠٥ هـ) ، فلا يمكن الا أن يكون قد وقع في السهو وهو ينقل "أبي نصر" بدل "أبي القاسم" .

أنظر أيضا بهذا الخصوص : مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن بدوي : ص ٤ - ٥ ، وسيرة الغزالي : لمصنفها عبد الكريم العثمان : ص ١٧ .

٢) - وفيات الأعيان : جـ ٤ ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كما يصفه السبكي بقوله : " كان رضي الله عنه شديد الذكاء ، شديد النظر ، عجيب الفطرة ، مفرط الادراك ، قوي الحافظة ، بعيد الغور ، غواصا على المعاني الدقيقة"(١).

وقد كان الامامان الكبيران ، الجويني وتلميذه الغزالي ، متلازمين تلازما يذكرنا بتلازم علمين من أعلام الفكر ، وهما أفلاطون وتلميذه أرسطو ، في هذه المرحلة اذ أصبح الغزالي من الأعلام المشار اليهم بالبنان ، فانتهت بذلك مرحلة طلبه العلم من الأئمة اذ بدأ الغزالي يكوّن نفسه بنفسه من غير استعانة بأستاذ ، خاصة في العلوم الفلسفية ، اذ كان قد حصل ماعداها من علوم شرعية وأدبية ، وهو يخبرنا عن اقباله على الفلسفة في أوقات الفراغ فيقول : " فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية "(٢)

٣) - توليه التدريس :

لما مات الجويني امام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ ، خرج الغزالي الى مدينة "المعسكر" ، فلقى الوزير السلجوقي نظام الملك فأكرمه هذا وعظمه - وبالغ في الاقبال عليه ، وكان محبا للعلم والعلماء ، وكانت مجالسه حافلة بالمناقشات الثقافية والمناظرات الكلامية فانضم الغزالي اليها وجرى بينه وبين العلماء في حضرة نظام الملك جدال أظهر الغزالي فيه براعته ، فقهر خصومه - وظهر كلامه عليهم فاعترف الجميع بفضله(٣) وتلقاه حينئذ نظام الملك بالحفاوة والتكريم - ففوض اليه التدريس في مدرسته النظامية ببغداد وأمره بالتوجه اليها وباشر القاء الدروس بها في جمادى الأولى سنة ٤٨٤ هـ(٤).

---

(١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٢ (المطبعة الحسينية)

(٢) - المنقذ من الضلال : ص ١٠٣ - ١٠٤ من طبعة عبد الحليم محمود .

(٣) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٣ . (المطبعة الحسينية المصرية) .

(٤) - وفيات الأعيان : جـ ٤ ، ص ٢١٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" فأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة عظيم الجاه ، زائد الحشمة ، عالي الرتبة ، مسموع الكلمة ، مشهور الاسم ، تضرب به الأمثال ، وتشد اليه الرحال ." [1] وحضره - كما يخبرنا ابن الجوزي - أئمة كبار كابن عقيل وأبي الخطاب ، وتعجبوا من كلامه ، واعتقدوه فائدة ، ونقلوا كلامه في مصنفاتهم ." [2]

وهكذا نال الغزالي في التدريس أعلى المناصب العلمية والدينية [3] : " حتى صار امام العراق بعد أن حاز امامة خراسان [4] "

٤ - سياحتـــــه :

الى هنا سارت حياة الغزالي هينة لينة لكن بعد توليه التدريس كثر منافســـوه وشاهد أحداثا سياسية هامة ، منها مقتل نظام الملك على أيدي الباطنية سنة ٤٨٥ هـ ، وموت السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان في السنة نفسها ، ووفاة الخليفة المقتدي التي صحبها كثير من الهزات السياسية العنيفة وما سادها من مظاهر شغب وانعدام للأمن ، والغزالي يخبرنا بذلك فيقول : " وقد وافق وفاته - أي الخليفة المقتدى - احداق العساكر بمدينة السلام وازدحام أصناف الجند على حافتها ، والزمان زمان الفترة ، والدنيا طافحة بالمحن متموجة بالفتن ، والسيوف مسلولة في أقطار الأرض ... واحدقت مطامع الجند الـــى الذخائر ، ففغروا أفواههم نحو الخزائن ، وكان يتداعى الى تغيير الضمائر وثور الأحقاد والضغائن ." [5] وهذا عدا ما تقوم به الباطنية من بث للرعب في نفوس العلماء ، وما يمارسه العيّارون من نهب للأموال والاغارة على بيوت الموسرين والأغنياء وما مارسه التعصب وما أدى اليه من صراع بين الأشاعرة والحنابلة وبين المتصوفة والفقهاء وغيرهم الى جانـــب

---

(١) - طبقات الشافعية : ج ٤ ص ١٠٤ . (المطبعة الحسينية المصرية) .

(٢) - المنتظم : ج ٩ ص ١٦٩ .

(٣) - حينما أعرض الغزالي عن التدريس قال : واستهدفت الأئمة أهل العراق كافة اذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى من الدين .) المنقذ من الضلال : ص ١٤٣ . من طبعة عبد الحليم محمود .

(٤) - عبد القادر العيدروس : تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : (ضمن ملحق الاحياء وهو الجزء الخامس منه) ص ٩

(٥) - فضائح الباطنية : ص ١٨٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الاحساس الديني المرهف والانطباع الصوفي الذي لقيه منذ الصبا . كل ذلك أدى بالغزالي الى التفكير في الانقطاع عن التدريس والشروع في السياحة الصوفية : يقول الامام عبد القادر العيدروس : " فلما نفذت كلمته وبعد صيته وعلت منزلته وشدت اليه الرحال وأذعنت له الرجال ، شرفت نفسه عن الدنيا ، واشتاقت الى الأخرى فاطرحها وسعى في طلب الباقية "(١).

ويفصح الغزالي عن دواعي الهجرة عموما فيقول :

" ان من بلي ببلدة تكثر فيها المعاصي ويقل فيها الخير فلا عذر له في المقام بها بل ينبغي أن يهاجر ... قائلا على الدوام : ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها (٢). "

بيد وأن الظلم الذي كان يشعر به الغزالي من قبل الحساد والظالمين والساسة قد عمل عمله في دفع الغزالي الى التفكير في الهجرة والسياحة في البلدان . كما يفصح الغزالي من جهة أخرى عن السبب الذي يمكن عده سببا أساسيا في هجرة الغزالي وتنقلاته من بلد لآخر ، يقول : " ان في الوقت الذي صدقت فيه رغبتي لسلوك هذا الطريق - (أي طريق الصوفية) - شاورت متبوعا (٣) مقدما من الصوفية في المواظبة على تلاوة القرآن فمنعني ، وقال : السبيل أن تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت قلبك الى أهل وولد ومال ووطن وعلم وولاية ، بل تصير الى حالة يستوي عندك وجودها وعدمها ، ثم تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب وتجلس فارغ القلب مجمع الهم . مقبلا على ذكر الله (٤) " . ونظرا لتمكن هذه النزعة عند الغزالي استجاب للاشارة . وحين عزم على الخروج من بغداد استناب أخاه (٥) أحمد في التدريس ، والغزالي يروي حادثة خروجه فيقول : " وأظهرت عزم الخروج الى مكة وأنا أدبر في نفس السفر الى الشام حذرا من أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي المقام في الشام . فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم الا أعاودها أبدا ... ففارقت بغداد وفرقت ما كان معي من

---

(١) - تعريف الأحياء بفضائل الإحياء : ص ١٢

(٢) - الاحياء ; ج ٤ ، ص ٣٥٥ .

(٣) - بيد وأن هذا المتبوع هو شيخه الفارمذي لقول الامام الزبيدي : " اقتدى بصحبة الفارمذي واستفاد منه الطريقة وامتثل ما كان يشير اليه من القيام بوظائف العبادات والامعان في النوافل واستدامة الأذكار والجد والاجتهاد . " (اتحاف السادة المتقين : ج ١ ، ص ٩)
وهو أبو علي الفارمذي الطوسي (٤٠٧) - ٤٧٧ هـ) أنظر ترجمة في طبقات الشافعية : (ج ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٦ ، القاهرة ١٩٦٧) .

(٤) - ميزان العمل : ص ٤٤-٤٥ .

(٥) - طبقات الشافعية : ج ٤ ، ص ١٠٤ . (المطبعة الحسينية المصرية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المال ولم أدخر الا قدر الكفاف وقوت الأطفال ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفا على المسلمين ، فلم أر في العالم مالا يأخذه العالم لعياله أصلح منه [1] .

" ثم دخلت الشام وأقمت به قريبا من سنتين ، لا شغل لي الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ... فكنت اعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي [2] لذلك سميت هذه الزاوية من الجامع بالغزالية نسبة اليه وكانت تعرف قبله بزاوية الشيخ نصر المقدسي [3] . وقد خربت هذه المنارة الآن ولم يبق لها أثر .

ولعل الغزالي لم يهتم كثيرا وهو في دمشق بما كان يدور حوله من نشاط عمراني أو سياسي لأن هواه ، كما يحكي عن نفسه ، كان متجها ومنصرفا الى التراث الديني ، ولا نخاله اهتم ببهرج الطبيعة التي كانت تزين دمشق ، ولعله كان يتردد الى أمكنة الزيارة مثل كهف جبريل في قاسيون ومهد سيدنا عيسى في الربوة ، ومقام سيدنا ابراهيم في برزة ، وقبور الصحابة والتابعين والشهداء [4] . ويحكى عنه السبكي قوله :
" أنه لما صادف دخوله يوما المدرسة الأمينية [5] فوجد المدرس يقول : " قال الغزالي " وهو يدرس في كلامه ، فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق [6] " .

وفي دمشق ألف الغزالي أعظم كتبه أثرا وأكثرها انتشارا في الفكر الاسلامي ، وهو احياء علوم الدين .

<u>بيت المقدس :</u> ومن دمشق انتقل الغزالي الى بيت المقدس ، واجتهد في العبادة وزيارة المشاهد والمواضع المعظمة [7] ، يحكي الغزالي ذلك فيقول : " ثم رحلت منها (أي دمشق) الى بيت المقدس أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي [8] " .

الحجاز : " ثم تحركت في داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه فسرت الى الحجاز [9] .

---

١) ، (٢) - المنقذ من الضلال : ص ١٤٣ - ١٤٤ . طبعة عبد الحليم محمود .
٣) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٤ . المطبعة الحسينية المصرية .
٤) - خالد معاز : دمشق أيام الغزالي : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٤٨٩ .
٥) - وهي أول مدرسة للشافعية بدمشق بناها أمين الدولة كمشتكين الأتابكي .
٦) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٥ (المطبعة الحسينية المصرية) .
٧) - وفيات الأعيان : جـ ٤ ، ص ٢١٧ .
٨) - المنقذ من الضلال : ص ١٤٤ .
٩) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الرجوع الى الوطن[1] : " ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال الى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع اليه ، فآثرت العزلة به أيضا حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر ." [2] ولما صارت الوزارة الى فخر الملك بن الوزير السابق نظام الملك ، أحضر الغزالي بعدما رأى من حاله وعلمه وتقواه ما رأى - وألزمه الخروج الى نيسابور والتدريس مجددا في المدرسة النظامية ، ولم يجد الغزالي بدا من ذلك ، فراح يسوّغ عودته بعد الاعراض بقوله : " وأنا أعلم اني وان رجعت الى نشر العلم فما رجعت ، فان الرجوع عود الى ما كان ، وكنت في الزمان السابق أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو اليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي .. وأما الآن فأدعو الى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه ... ويسر الله تعالى الحركة الى نيسابور للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة ، وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . وبلغت مدة العزلة احدى عشرة سنة ." [4]

---

١) - يشير أغلب المترجمين كابن خلكان في (وفيات الأعيان : حـ ٤ ص ٢١٧) والسبكي في (طبقات الشافعية الكبرى : حـ ٤ ، ص ١٠٥) وياقوت الحموي في (معجم البلدان : حـ ٤ ، ص ٤٩) وابن العماد الحنبلي في (شذرات الذهب : حـ ٤ ، ص ٢٢) والامام الزبيدي في (اتحاف السادة المتقين جـ ١ ، ص ٨) الى سفر الغزالي الى مصر والاسكندرية ، اذ "قيل" حسب اشارتهم - بأنه عزم على المضي الى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله لكنه قفل راجعا من الاسكندرية لما بلغه نعي هذا السلطان .
وتجدر الاشارة هنا الى أن السلطان يوسف تاشفين قد توفي سنة ٥٠٠ هـ حسب ابن الاثير (الكامل : حـ ١٠ ص ٤١٧ - بيروت ١٩٦٦) ولم يكن الغزالي في هذه السنة موجوداً بمصر ، بل كان في نيسابور يدرس في مدرستها النظامية وقد التحق بها في ذي القعدة سنة ٤٩٩ هـ (المنقذ من الضلال : ص ١٥٩) . وفي سنة ٥٠٠ هـ حينما قتل فخر الملك ، غادرها الى طوس حيث أمضى بقية حياته .
هذا ولما كانت تلك المصادر التي تشير الى هذا السفر الى مصر لم تستند الا الى مجرد "القيل" وعدم الاتفاق فيما بينها على ترتيب تلك الرحلات زمانيا ومكانيا بما ينسجم مع ترتيب الغزالي نفسه الذي لم يشر الى سفره الى مصر فاننا نستبعد هذه الرواية من أساسها كما سبق أن استبعدها باحثون أمثال : زكي مبارك فــي كتابه " الأخلاق عند الغزالي " ، وعبد الرحمن بدوي في كتابه " مؤلفات الغزالي " حيث اعتبرها هذا مجرد أسطورة حيكت . أما زويمر وسليمان دنيا فيعللان عدم ذكر الغزالي سفره الى مصر باعتبارات تتعلق بالسياسة والمذهب . ولكننا نرى أن الغزالي لو سافر فعلا الى مصر لما منعته هذه الاعتبارات السياسية والمذهبية من ذكره لكونه ذكر آراء عديدة تتعلق بالصراع السياسي والمذهبي معرضا نفسه للخطر .
٢) - المنقذ من الضلال : ص ١٤٤ .
٣) - ابن الجوزي : المنتظم : حـ ٩ ، ص ١٧٠ .
٤) - المنقذ من الضلال : ص ١٥٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبعد : يمكن القول أن الغزالي لم ينل خطوة كبيرة عند السلاجقة كما نالها في أيام مواطنيه الوزيرين نظام الملك وابنه فخر الملك ، فقد كانت علاقة الغزالي بفخر الملك جيدة ، يخبرنا معاصر الغزالي عبد الغافر الفارسي عن متانة هذه العلاقة وما لقيه الغزالي من خطوة لدى هذا الوزير . " انتهت نوبة الوزارة الى الأجل فخر الملك ... وقد سمع وتحقق بمكان الغزالي ودرجته وكمال فضله وحالته وصفاء عقيدته ومعاشرته فتبرك به و حضره وسمع كلامه فاستدعى منه ألا يبقى أنفاسه وفوائده عقيمة لا استفادة ولا اقتباس من أنوارها : وألح عليه كل الالحاح وشدد في الاقتراح الى أن أجاب الى الخروج الى نيسابور - (للتدريس وحينئذ) - ... كم قرع عصاه بالخلاف والوقوع فيه والطعن فيما يذره ويأتيه ، والسعاية به (بالغزالي لدى فخر الملك) - والتشنيع عليه فما تأثر به ولا اشتغل بجواب الطاعنين ولا أظهر استيحاشا بغميزة المخلطين "[1].

من هذا يتبين أن للغزالي أعداء وطاعنين أرادوه بالشر فلم يبلغوا مقصدهم . لكن لما اغتيل هذا كما اغتيل أبوه على يد الباطنية ، أصبح الغزالي بلا حسام يحميه - وهو عدو الباطنية اللدود - كما هو خصم للعلماء والفقهاء والحنابلة والمعتزلة والفلاسفة - .. فالعامل السياسي كان له دوره في هجرة الغزالي وسياحته ، فحينما اغتيل نظام الملك اعتزل الغزالي التدريس من نظامية بغداد وهام على وجهه ، وحينما تولى ابنه فخر الملك عاد الى التدريس مرة ثانية وحينما حلّ بهذا ما حلّ بأبيه سنة ٥٠٠ هـ[2] اعتزل الغزالي وغادر نيسابور التي قتل فيها فخر الملك ولم يمض على تدريسه فيها سوى بضعة أشهر من ٤٩٩ هـ من ذي القعدة الى أوائل ٥٠٠ هـ ، كل هذا يبيّن أثر العامل السياسي الكامن وراء هجرة الغزالي ، وان كان هذا العامل ليس أساسيا فانه ذات أهمية كبيرة ، فالغزالي كأي انسان آخر لا بدّ من أن يتوقف قليلا أو كثيرا يفكر في عواقب الامور ويتخذ الموقف المناسب لتجنب المكروه وان ما يرويه أبو بكر ابن العربي حين التقى بالغزالي أثناء سياحته وما قاله الغزالي حينئذ

---

١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٨ . (المطبعة الحسينية المصرية)

٢) - ابن الجوزي : المنتظم : جـ ٩ ، ص ١٤٩ . وابن الأثير الكامل : جـ ١٠ ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لدليل على ماتخبئه نفس الغزالي من أثر الوضع السياسي الذى دفعه للهجرة :
فقد ذكر الشيخ علاء الدين الصيرفي في كتابه : " زاد السالكين" أن القاضي أبا بكر ابن العربي قال : " رأيت الامام الغزالي في البرية وبيده عكازة وعليه مرقعة ، وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم (قال) : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا امام ، أليس تدريس العلم ببغداد خيرا من هذا ؟ (قال) : فنظر اليّ شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة من فلك الارادة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول .

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل	وعدت الى تصحيح[1] أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلا فهذه	منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا رقيقا فلم أجد	لغزلي نساجا فكسرت مغزلي[2]

وواضح من هذه الاشارة أن الموقف الذى أحاط بالغزالي جعله يكسر مغزله حينما لم يجد مستندا يحميه من الأعداء والطاعنين . لكن هذا كله لا يوجب الشك في صدق العوامل الداخلية ، فالعوامل الخارجية أظهرت للرجل أباطيل الدنيا فعززت ما نشأ عليه من الزهد فيها ، وجعلته يترك هوى الجاه والمنصب وحظوظ الدنيا ويسعى بجد لتصحيح أول منزل .

٥) - وفاته : ولما مات فخر الملك ترك الغزالي التدريس عائدا الى بلده طوس ولازم بيته واتخذ بجوارها خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم ، وكان معظم تدريسه في التفسير والحديث والتصوف[3] والتشاغل بحفظ القرآن وسماع الصحاح . موزعا أوقاته على وظائف الخير الى أن انتقل الى ربه يوم الاثنين رابع عشر جمادي الآخرة سنة ٥٠٥ هـ[5] . وقد جاء في كتاب الثبات عند الممات لابن الجوزي أن أخاه أحمد قال : " لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي وصلى وقال عليّ بالكفن . فأخذه وقبّله ووضعه على عينيه وقال : سمعا وطاعة للدخول على الملك ، ثم مدّ رجليه واستقبل ، فانتقل الى رضوان الله تعالى قبل الأسفار[6] .

---

١) - وردت في مصادر أخرى كلمة "مصحوب" بدل تصحيح :(انظر تعريف الاحياء بفضائل الاحياء . ضمن "الاحياء" جـ ٥ ، ص ٣٢)
٢) - أورده ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب : جـ ٤ ، ص ١٣ .
٣) - تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : ص ٩ .
٤) - ابن الجوزي : المنتظم ، جـ ٩ ، ص ١٧٠ .
٥) - وفيات الأعيان : جـ ٤ ، ص ٢١٨ .
٦) - أورده الامام الزبيدي في : اتحاف السادة المتقين : جـ ١ ، ص ١١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينئذ قال معاصر الغزالي عبد الغافر الفارسي : " ولم يعقب الا البنات ، وكان له من الأسباب ارثا وكسبا ما يقوم بكفايته ويفقه أهله وأولاده ، فما كان يباسط أحدا في الأمور الدنيوية ، وقد عُرضت عليه أموالٌ فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه ولا يحتاج الى التعرض لسؤال غيره ." (١)

ويشير ابن الجوزي الى مثل هذا فيقول : " حدثني بعض الفقهاء عن أنوشروان - وكان قد وزر للخليفة - أنه زار أبا حامد الغزالي ، فقال له أبو حامد : زمانك محسوب عليك وأنت كالمستأجر فتوفرك على ذلك أولى من زيارتي ، فخرج أنوشروان وهو يقول : لا اله الا الله ، هذا الذي كان في أول عمره يستزيدني فضل لقب من ألقابه ، كان يلبس الذهب والحرير فآل أمره الى هذا الحال ." (٢) وحكى أبو منصور الرزاز الفقيه فقال : " دخل أبو حامد بغداد فقومنا ملبوسه ومركوبه خمسمائة دينار ، فلما تزهد وسافر وعاد الى بغداد فقومنا ملبوسه خمسة عشر قيراطا ." (٣)

بمثل هذه الشجاعة المعنوية النادرة والسيطرة على النفس عاش الغزالي وتوفي ، وكانت وفاته بمدينة طوس نفسها فدفن بمقبرة الطابران ، وهي قسم من هذه المدينة وقصبتها . ورثاه على الاثر ، الكثير من الأئمة والعلماء والشعراء ، منهم الأديب أبو المظفر الأبيوردي بقوله :

" مضى وأعظم مفقود فجعت به   من لا نظير له في الناس يخلفه ." (٤)

وتمثل الامام اسماعيل الحاكمي بقول أبي تمام الطائي :

" عجبت لصبري بعده وهو ميت	وكنت امرءاً أبكي دماً وهو غائب
على أنها الأيام قد صرن كلها	عجائب حتى ليس فيها عجائب " (٥)

---

١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١١٠ . (المطبعة الحسينية المصرية) .

٢) - المنتظم : جـ ٩ ، ص ١٧٠ .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٤) - ابن خلكان : وفيات الأعيان : جـ ٤ ، ص ٢١ .

٥) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا أمضى الغزالي حياته كلها ، والى آخر أيامه ، كما يقول السبكي : " طيب الثناء ، أعلى منزلة من نجم السماء ، لا يكرهه الا حاسد أو زنديق ، ولا يسومه بسوء الى جائر عن سواء الطريق[1] . "

ثانيا جـ - أزمته النفسية :

لقد أخبرنا الغزالي في المنقذ من الضلال الذي يروي فيه قصة حياته الفكرية ، أنه مرض، وأن مرضه هذا كان قد نزل بالقلب حتى عجز الأطباء عن مداواته . ذلك : أن الغزالي - كما يروى - كان قد توزع قلبه بين مغريات الدنيا المتمثلة في المنصب والجاه العريض والمال الوفير ، والشهرة الواسعة وبين متطلبات الايمان الذي انغرس في قلبه منذ الصبا ؟ وأنه حينما وصل الى ذروة المجد أثناء تدريسه بالمدرسة النظامية ببغداد ، كانت نزعة الزهد والتصوف قد تمكنت من نفسه ، فأخذت تحرضه على ترك مالقيه من حظوظ الدنيا وما تنعّم به من حلاوة الجاه ، فلم يرض لنفسه أن يكون كغيره من العلماء الذين أنساهم منصبهم متطلبات الايمان فابتعدوا عن دواعيه ، منصرفين الى التنعّم الدنيوي بالقدر الذي يتيحه لهم منصبهم ، وهذا القدر كافٍ في نظر الغزالي أن يجعل صاحبه بعيدا عن الله . كما يقول :

" اذا اشتهيت أن تحدث فاسكت ، فاذا لم تشته فحدّث ، وهذا لأن التلذذ بجاه الافادة ومنصب الارشاد أعظم لذة من كل تنعم في الدنيا ، فمن أجاب شهوته فيه فهو من أبناء الدنيا[2] . " واذاً فقد سعي الغزالي مجهدا نفسه ألاّ يكون من أبناء الدنيا ، ولكن نفسه أبت عليه أن ينتزعها فجأة مما تنعم به من لذة وحلاوة ووفرة جاه ، اضف الى ذلك خبرة الغزالي الواسعة بالنفس الانسانية ودواعيها الخفية ، ومعرفته بأنه لم يكن مخلص النية في العمل وهو يمتلي أكبر المناصب الدينية ، كل ذلك أوقعه في حيرة . وحينما يصف الغزالي هذه الحالة ، يقول : " ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم فاذا أنا فيهما مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فاذا هي غير خالصة لوجه الله ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار وأني أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافي الأحوال[3] . "

---

(١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٥ (المطبعة الحسينية المصرية) .

(٢) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٦١ .

(٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٤١ - ١٤٢ ، من طبعة عبد الحليم محمود .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهنا كان لا بد على الغزالي أن يشرع في الاشتغال بتلافي الاحوال ، لكن الارادة لم تكن سهلة طيعة لذلك تجده يصمم العزم مرة ويحلّه مرة أخرى ويقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فلا تصدق له الرغبة في الاقبال الا وتنقضها الرغبة في الادبار ، وقد ظل هذا حاله مدة من الزمن الى أن أصيب بأزمة ظهرت أعراضها في القوى الجسمية ، وهو حين يصف لنا ذلك ، يقول : " فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار الى الاضطرار اذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب المختلفة اليّ فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة - وتعدّى ذلك الى ضعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج - فلا سبيل اليه بالعلاج الآ بأن يتروح السر عن الهمّ الملم (١) ".

وبعد هذا التردد وهذا الصراع الذى سبب هذه النتيجة يرفض الغزالي الاستسلام لأن في الاستسلام ذلا له ، ولأنه لا يليق بالهدف الذى وضعه نصب عينيه ، ولذلك يقبل ولا يدبر ولو لاح له سبيل الفرار ، وحال لسانه يقول :

" تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثل أن أتقدم (٢) "

لذلك أقبل بالدعاء الى الله أن يخلصه من هذا التردد المَرَضي ويسهّل على قلبه الاعراض عن المنصب والجاه :

" ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له ، فأجابني الذى يجيب المضطر اذا دعاه ، وسهّل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب (٣) ".

عندها تمكن الغزالي من حسم الصراع ، فخرج من بغداد مخلفا وراءه المنصب الأعلى وكل التعلقات الدنيوية ، مقبلا على السياحة الصوفية والخلوة والعزلة ، واجدا فيهما عزاءه وسلواه .

---

١) - المنقذ من الضلال : ص ١٤٢ - ١٤٢ . من طبعة عبد الحليم محمود .

٢) - البيت للشاعر العربي القديم : الحصين بن الحمام .

٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٤٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه المرحلة الدقيقة من حياة الغزالي كانت بمثابة الاستعداد النفسي لسلوك طريق التصوف وهي مرحلة أدت اليها عدة حالات وتضافرت عليها عدة عوامل نفسية كالشك والقلق والكآبة والحزن العميق والخوف من المجهول ، ومحاولة ادراك حقيقة الكون ، وكشف المحجوب واحساسات أخرى غامضة تنتهي كلها بالاتجاه الى الله[(١)]. وهذه الأزمة التي نسب الغزالي شعوره بها سنة ٤٨٨ كان لابد من أن تجد جذورها في حياة الغزالي المتقلبة ، ذلك أن الأمور النفسية لا تظهر فجأة وانما تتسرب الى النفس رويدا رويدا حتى لا تكاد تشعر بها نفس صاحبها وهذه الأسباب التي تتضافر على تكوينها - لا تزال تتمكن من النفس الى أن تضايقها وتؤثر في قوى صاحبها الجسمية وحينئذ يشعر بها ، وهذا ما حدث للغزالي ، فلم يشعر بهذه الأزمة الا متأخرا حين بلغت حدتها سنة ٤٨٨ هـ . وفي حياة الغزالي المديدة ما يمكن اتخاذه سببا من أسباب هذه الأزمة ، فموت والده وهو صغير يحتاج الى لمسة حنان ودخوله في وصاية جارهم الصوفي ، ثم نفاد ارثه وارث أخيه من والدهما ، واضطرارهما لدخول مدرسة يستتران فيها بطلب العلم ويقصدان في الدرجة الأولى ضمان قوتهما ومبيتهما ، والغزالي نفسه يشير الى ذلك فيقول :

" طلبنا العلم لغير الله فأبى الا أن يكون لله[(٢)]" ، هذا مع الأحداث السياسية التي عاصرها الغزالي في مختلف مراحل عمره والصراعات المذهبية والفتن الطائفية - كل هذا كان لابد أن يخلق أثرا في نفسية الغزالي .

أما من حيث الاعتبارات العقلية فاننا نجد الغزالي قد عاش فترة سيطرت على عقله تربيته الدينية وجرابها الصوفية وايمانه التقليدي الموروث . فلما مارس العلوم العقلية تفتح ذهنه وتضارب لديه المنقول والمعقول وتكافأت لديه الأدلة فتاه عقله بين ذلك ، فخرج بنزعة شكية تمكنت من نفسه شيئا فشيئا ونمت الى أن شملت جميع مظاهر العالم التي تناولتها قواه النفسية والحسية والعقلية ، حتى انتهى أخيرا الى شك فلسفي شامل لم يستطع الخروج منه فعبر عنه بالسفسطة والمرض ، حين قال : " فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال - أي بحكم الحالة المرضية -

---

١) - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ١٨٥ .

٢) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٢ (المطبعة الحسينية المصرية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن ويقين[(1)].
لذلك لا يمكن النظر الى أزمة الغزالي بالاقتصار على ما ورد ذكره في المنقذ من الضلال حين تردّ الى الصراع بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، وان كان هذا عاملاً من عواملها ، ومظهرا من مظاهرها ، ذلك أن الأزمة عند الغزالي وثيقة الصلة بنزعته الشكية التي عرفها في مراحل سابقة من حياته . حتى ليختلف الباحثون تحديدا للأزمة تبعا لاختلافهم في تحديد نزعة الشك وظهورها . فماكدونالد يرى أن نزعة الشك قد ظهرت لديه منذ الطفولة الأولى[(2)] ولكن الغزالي لم يشعر بهذه الشكوك الا سنة ٤٨٨ هـ لأنه كان معتصما بحبل الايمان القديم أثناء جلوسه تحت قدم أستاذه امام الحرمين[(3)] ، وهذا يعني أن أزمة الغزالي ارتبطت بالشكوك وظهرت حين ظهور هذه الشكوك في هذا التاريخ كما أن زويمر يشير الى نهايتها وهي حين تخلص[(4)] الغزالي من شكوكه في السنة المذكورة من المنقذ وهي سنة ٤٨٨ هـ وهو بذلك يجارى الغزالي نفسه في روايته .
أما الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد فيريان أن شكوك الغزالي لم تظهر لديه الا لأنه لم يجد في ألسنة المتكلمين المصطنعة ما يثبت حقيقة الدين[(5)] ، وعليه لم تستمر شكوكه الا فترة محددة توصل بعدها الى اليقين . كما يفهم من هذا أن أزمته كانت عارضة ظهرت بظهور الشكوك وانتهت بانتهائها ، كل هؤلاء نظروا الى المسألة من جانب ، مقتصرين على مرحلة الشك العنيفة التي انتهى بموجبها الى الأزمة ومنها الى السفسطة .
أما سليمان دنيا فقد رأى - وبحق - أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين[(6)] :

---

(١) المنقذ : ص ٩٣ .
(٢) — "ENCECLOPEDIE de l' Islam" T. II. P 154
(٣) - عن الغواص واللآلئ : ص ٦٢
(٤) - المصدر نفسه : ص ٦١ - ٦٢
(٥) - مقدمة المنقذ من الضلال : ص ٨ (الطبعة الخامسة من مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٦)
(٦) - "الحقيقة في نظر الغزالي" : ص ٢٤ - ٢٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- أما الدور الأول : فقد كان الشك فيه خفيفا سمحا من النوع الذي يعتري كثيرا من الباحثين وينصب على الآراء الموروثة والمذاهب المتباينة والفرق المتعددة وأيها على حق .

٢- أما الدور الثاني : فقد كان الشك فيه عنيفا هداما من النوع الذي يعتري كبار الفلاسفة والمفكرين وينصب على الأدلة وموازين الحقيقة ، لذلك نجد الغزالي يهتدي أحيانا الى ميزان فيقبل أو يرفض الآراء في ضوئه ، وأحيانا أخرى يشك في كل الموازين ، ولا يرى واحدا منها صالحا للوزن به ، وهذا ما وقع للغزالي أخيرا " لكن رحمة الله أسرعت فانتشلته من هذه الوحدة السحيقة ولكن على أطوار/تمكنت له من الدليل أولا ، ثم في ضوئه هدته الى الفرقة المحققة ثانيا ".(١)

ومع هذا ، يمكن القول أن نفس الغزالي لم تتخلص من آثار الشك تلك ،ولا من آثار الأزمة المصاحبة لها ، فهو حينما وجد اليقين والطمأنينة في أحضان التصوف ، تخلص من شكه العنيف وحسب/وبالتالي من حدة الأزمة ، ذلك أن الشكوك من الأمور النفسية التي لا تزول فجأة ، خاصة اذا كانت من الصنف المرضي(٢)، واذاً فلا بد أن تكون آثارها قد بقيت خفية تدفع الى الحركة وتوجه السلوك . من هنا كان خروج الغزالي من وطنه حين هام على وجهه سائحا ، متنقلا من بلد لآخر ، قاطعا الصحارى والقفار/مستترا في أركان المساجد وزواياها ، لائذا بالفرار من الأهل والأحباب والأولاد ، الذين لا يطيب العيش الا بهم ، وفرّق الأموال ولبس المرقعة ، ودام على ذلك مدة احدى عشرة سنة كاملة لا عمل له خلالها الا العبادة والذكر والاختلاء .

وهذه المدة كانت كافية لتزيل بعض ما علق بنفسه من آثار الأزمة ، وكفيلة بتبديد بعض مخلفاتها ، لذلك قفل راجعا الى أهله ووطنه وأولاده الذين كان من قبل قد فقد الشعور بالاهتمام بهم شخصيا .

---

١) - سليمان دنيا : تهافت الفلاسفة للغزالي : ص ٤٢ .

٢) - وقد نسب الدكتور عمر فروخ أزمة الغزالي الى مرض "الكنظ" ويقول عنه :" انه مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف " أما أعراضه فيذكر منها ضعف الذاكرة وتشتت الفكر وفقدان لذة الاهتمام بأمور الدنيا وبطء التفكير والعجز عن معالجة الموضوعات جملة وقلة الكلام والامتناع عن مخاطبة الآخرين والتأرجح بين الشك والاقناع مرارا كثيرة في اليوم الواحد ... الخ . انظر مقاله : " رجوع الغزالي الى اليقين" : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٣١١ - ٣١٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومع هذا يمكن القول أن الغزالي حتى بعد عودته هذه ، لم يكن قد وجد الطمأنينة كل الطمأنينة في قرارة نفسه . فها هو يقبل على التدريس بعد الاعراض عنه نهائيا ، ثم يتركه بعد الاقبال عليه ، متصرفا الى ممارسة العبادة معرضا عن النظر ومطالعة الكتب التي كان قد شغف بها وألفها ، مقتصرا على الأعمال الخيرية وقراءة القرآن وتفسيره ومطالعة الصحاح كما روى المترجمون .

فلا شك اذاً أن الغزالي حين ضاقت به السبل ، وأحاطت به المخاوف واكتنفته الظلمات وساورته الشكوك شعر شعورا قويا بالضيق والحيرة والعجز فالتمس مخرجا لذلك فلم يتيسر له . لذلك نزع نزوعا قويا ، وبكامل فطرته ، الى ماوراء الحقائق الوجودية والأسباب الثانوية يطلب العون والطمأنينة وراحة البال فوجد كل ذلك في احضان التصوف فراح يشبع نفسه من غذائه الروحي ، فكانت خلواته عبادة وتصوفه استرشادا واتجاهه الى الله استشفاء .

والغزالي نفسه حين يلقي نظرة على نفسه وما ساد احوله من تقلبات لا يسعه الا التعجب فينسب سبب هذه التقلبات الى تقديرات الله تعالى حيث يقول : " وهذه الحركة[1] قدرها الله تعالى وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقداح في القلب في هذه العزلة ، كما لم يكن الخروج من بغداد والنزوع عن تلك الأحوال مما خطر امكانه أصلا بالبال ، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال[2] " .

مما سلف يمكن القول أن أزمة الغزالي كانت في جوهرها أزمة شك ، وكل أطوار حياته وتقلبات أحواله كانت تحت تأثير أزمة الشك هذه ولكن هذا الشك في أساسه يرجع في رأينا الى طبيعته الفكرية وهي التباهه لمختلف الحدود في مختلف القضايا . كان هذا الانتباه ضرب من الجدل يخامره في البحث عن الأدلة ، فقد شهر عنه أنه كان في المناقشة والكتابة يتناول الجوانب المختلفة للقضايا حتى التي ينوه بها خصومه . وهذا ما يظهر لنا من خلال تبين ثقافتــه .

---

١) - يعني حركة العودة الى التدريس بنظامية نيسابور حين استدعاه فخر الملك اليها سنة ٤٩٩ هـ .

٢) - المنقذ من الضـلال : ص ١٥٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثالثـــا : ثقافتـــه :

منذ الصبا ، تاقت نفس الغزالي الى بلوغ الحقيقة خالصة من شوائب التقليد والتلقين فشغف بالبحث عنها والاستقصاء . والغزالي يخبرنا عن هذا النزوع المبكر الى البحث ويصف حاله بقوله : " وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور - دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري - غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي "(١).

.. " ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، أتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لا أميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . لا أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فيلسوفا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته - ولا متعبدا الا وأترصد مايرجع اليه حاصل عبادته "(٢)

هذه النزعة القوية الى الحقيقة والمعرفة وهذا الشغف بالبحث عنها دفع الغزالي الى الحركة والطلب ، فأقدم على التنقل منذ الصغر من مدينة الى أخرى ومن شيخ لآخر ويقيم في مراكز اسلامية مختلفة من الأقطار الاسلامية . وهذا بدوره قد أتاح له التعرف عن كثب على مختلف المدارس وعلى معتنقي الأديان المختلفة والاحتكاك بأرباب المذاهب وأصحاب النظريات . وكانت شهرته تيسر له ربط صلات واسعة امتدت الى خارج البلدان التي لم يزرها . يقول زويمر :

" لدينا مايثبت أن الغزالي وصلته مكاتب من الأندلس ومراكش ومصر وسورية وفلسطين وكان السلاطين يستفتونه في مسائل الفقه والفلسفة وعلم الكلام لاصدار فتواه في الاجابة

---

١) - المنقذ من الضلال : ص ٨٩ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٨٨ - ٨٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عليها[1]. كل هذا أدى بالغزالي الى معرفة الأوطان الأخرى وما يسودها من آراء ومذاهب وأفكار .

وبعد أن كوّن الغزالي لنفسه قاعدة علمية متينة في العلوم الشرعية ، أخذ يتطلع الى العلوم العقلية ، وشرع في القراءة الشاملة والاستفادة من مختلف الآراء القديمة والحديثة في عهده . فقرأ كتب الفلاسفة ، قراءة فاحصة ، كمؤلفات الفارابي ومصنفات ابن سينا الذي عوّل عليه - حسب اشارة الامام المازري[2] - في أكثر مايشير اليه من الفلسفة . وطالع مؤلفات ابن مسكويه واستفاد كثيرا من آرائه الأخلاقية ، خاصة من كتابه " تهذيب الأخلاق " كما قرأ رسائل اخوان الصفا واستفاد من آرائهم .

يقول المازري :

" عرّفني بعض أصحابه - يعني أصحاب الغزالي - أنه كان له عكوف على رسائل اخوان الصفا وهي احدى وخمسون رسالة[3]." كما يعلل المذكور ما تبيّن له من سبب عدم استبحار الغزالي في فن الأصول (أصول الدين) ، الى الفلسفة التي تأثر بها وبمنهجها فيقول في ذلك : " قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول ، فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني ، وتسهيلا للهجوم على الحقائق ، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها وليس لها حكم ترعاه ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها[4] ."

وبالجملة : لقد استفاد الغزالي كثيرا من آراء الفلاسفة ومنهجهم الى الحد الذى قال معه ابن رشد : " ومعظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها ، انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم[5] ."

---

١) - الفوائد واللآلىء : ص ٣٩ .

٢) - اتحاف السادة المتقين : جـ ١ ، ص ٢٨ .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٤) - طبقات الشافعية : جـ ٢٤ ، ص ١٢٣ .

٥) - تهافت التهافت : ص ٥٤٦ - الطبعة الثانية ، دار المعارف - مصر (تحقيق سليمان دنيا) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كما استفاد من كتب العقائد ككتاب " الفرق بين الفرق " لعبد القاهر البغدادي ، ونقل كثيرا من آرائه ، خاصة فيما يتعلق منها بتعاليم الباطنية ومذهبهم . ففي كتابه " فضائح الباطنية " نجد الكثير من آراء الغزالي وأفكاره مستفادة - وبحرفيتها أحيانا - من كتاب البغدادي السالف .

أما الصوفية ، فقد طالع الغزالي مصنفاتهم واستفاد من آرائهم المبثوثة في كتبهم كما يقول : " ابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل " قوت القلوب " لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد[1] . " ، وهو سيد هذه الطائفة وامامها ، كما قرأ " الرسالة " المشهورة لمعاصره الامام أبي القاسم القشيرى . وبعد هذا ، يشير الامام المازرى الى أن الغزالي عوّل - في مذاهب الصوفية - على آراء أبي حيان التوحيدى[2] .

ولا شك أن الغزالي استفاد بالدرجة الأولى من القرآن الكريم وتعاليمه ، ومن الحديث الشريف ، وكان بالاضافة لذلك مطلعا اطلاعا واسعا على ماورد في الأناجيل من آراء وآداب مسيحية ، وقد ذكر له الشيخ العيدروس كتابا في هذا الشأن سماه الغزالي " القول الجميل في الرد على من غيّر الانجيل[3] " اضافة لذلك نجد الغزالي كثيرا ما يستشهد في كتبه - الأخلاقية منها خاصة - بأقوال وحوادث للسيد المسيح عليه السلام مما جعل بعضهم يقوم باحصاء وتصنيف لهذه الأقوال المبثوثة في تضاعيف مقالات الغزالي يميز ماصحّ منها : في نظرهـم ، نسبته الى المسيح وما لم يصح مثل ما فعل الأب قمير يوحنيا الذى يقول :

" في كتب الغزالي كثير من آيات الانجيل فيها أقوال مشابهة لأقوال انجيلية ، وفيها أقوال منسوبة الى المسيح غير موجودة في الانجيل[4] . " ويتضمن كتاب زويمر " الغواص واللآلىء " عملا مماثلا لهذا ، كما نجد كاراد وفو يسعى بحماس في كتابه " الغزالي " محاولا ابراز النفوذ النصراني الذي سيطر - حسب رأيه - على فكر الغزالي العام .

---

١) - المنقذ من الضلال : ص ١٣٩ .

٢) - اتحاف السادة المتقين : حـ ١ ، ص ٢٨ .

٣) - تعريف الاحياء بفضائل الاحياء : ملحق الاحياء (حـ ٥ : ص ٩) .

٤) - من كتابه " الغزالي " حـ ٢ ، ص ٦٨ ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من هذه المصادر المختلفة استقى الغزالي أصول فكره ، فأصبح من القلة الذين جمعوا اختصاصات علمية متعددة قلما اجتمعت لغيره ، فهو فقيه بارع ألف من الفقه الكتب الوجيزة والمطولة ، وهو أصولي كبير اعتبره أهل عصره ومن جاء بعدهم مرجعا واماما فيه ، وهو فيلسوف نبغ في دراسة الفلسفة اليونانية ثم نبغ في نقدها والكشف عن كثير من أوهامها وتهافتها ، وهو الى جانب ذلك كله متصوف ذواقة ألف الى جانب المنقذ من الضلال كتابا مشهورا في الفقه والتصوف وهو كتاب "الأحياء" فاعتبر الموسوعة المعتمدة لمن يعنيهم البحث في أحوال القلب وتربية الباطن . أضف الى ذلك احاطته بعلم الرياضيات وتوغله في أسرار الروحانيات . يقول الامام الزبيدى " ان الامام الغزالي رحمه الله له تصانيف في غالب الفنون ، حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الالهية وفي السيمياء وغيرها ".(١)

هذا التنوع المذهل في المعارف والاحاطة الواسعة بفروعها جعل الشيخ المراغي شيخ الأزهر يقول : " اذ ذكرت الغزالي فقد تشعبت النواحي ، ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون ، لكل واحد قدرته وقيمته . يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر ، والغزالي الفقيه الحر ، والغزالي المتكلم امام السنة وحامي حماها ، والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكنونات القلوب ، والغزالي الفيلسوف الذى ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخيف وزيف ، والغزالي المربي ، والغزالي الصوفي الزاهد . وان شئت فقل انه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، رجل متعطش الى معرفة كل شيء ، نهم الى جميع فروع المعرفة ".(٢)

---

١) - اتحاف السادة المتقين : جـ ١ ، ص ٢٧ .

٢) - أورده أحمد فؤاد الأهواني في مقدمته لكتاب " سيرة الغزالي " لصاحبه عبد الكريم العثمان : ص ١١ منه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

رابعا : - كتبه :

أ) - غزارة التأليف :

لقد كان الغزالي كثير التأليف ، طويل النفس ،غزير التصنيف ، وقد نقل الامام الزبيدي عن النفاوي أنه أحصيت كتب الغزالي التي صنفها ، ووزعت على أيام عمره فأصاب كل يوم أربعة كراريس[(١)] . أما السبكي فقد ذكر[(٢)] نحو ثمان وخمسين مؤلفا للغزالي ، وذكر الشيخ عبد القادر العيدروس جملة من كتبه عدّ منها تسعة وأربعين كتابا ، منها كتاب " ياقوت التأويل في تفسير التنزيل " الذي أشار الى أنه عبارة عن أربعين مجلدا[(٣)] . وقد ذكر "بروكلمن" حديثا في فهرسته عن كتاب تاريخ آداب العربية تسعة وستين مؤلفا موجودة كلها للآن ، تشتمل على علم التوحيد والعلوم الأخروية ، والفلسفة ومحاضرات علماء الصوفية والآداب والتشريع[(٤)] .

وقد ألف المستشرق موريس بويج (Maurice Bouyges) كتابا بعنوان " بحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي[(٥)] " نشره ميشل ألار (Michel Allard) ، وقد تناول الكاتب مؤلفات الغزالي بحسب كل مرحلة من مراحل حياة الغزالي تبدأ من سنة ٤٦٥ هـ الى آخر حياته ، وأظهر حوالي أربعة وستين مؤلفا كلها مقطوعة النسبة الى الغزالي . كما خصص المحقق عبد الرحمن بدوي ، الذي استفاد كثيرا من عمل بويج هذا ، كتابا لمؤلفات الغزالي[(٦)] ، أحصى فيه ثلاثة وسبعين مؤلفا مقطوعة النسبة الى الغزالي ، واثنين وعشرين أخرى يدور الشك في صحة نسبتها اليه . كما خصص قسما آخر لكتب أخرى يرجح عدم نسبتها اليه ، وقسما بالكتب المنحولة . وهذا الكتاب أوفى ما ظهر حتى

---

١) - اتحاف السادة المتقين : جـ ١ ، ص ٢٧ .

٢) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ص ١١٦ (المطبعة الحسنية المصرية) .

٣) - تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : ضمن ملحق الأحياء (جـ ٥ ، ص ٩) .

٤) - زويمر : الفوائد واللآلىء : ص ١٠٤ .

٥) - "ESSAI de CHRONOLOGIE des oeuvres de' AL-Ghazali". Beyrout 1959. -

٦) - نشر وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الآن عن مؤلفات الغزالي ، من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل كتاب منها من حيث صحته ، واللغات التي ترجم اليها .

ونظرا للعدد الضخم من المؤلفات المصنفة من قبل الغزالي ، والذى تعجب معه كيف اتسع له عمر الغزالي الذى دام خمسا وخمسين سنة ، فقد وضع الكثيرون اسم الامام الغزالي فوق هامات كتاب المسلمين أجمعين . يعبّر عن هذا قول فقيه اليمن اسماعيل بن محمد الحضرمي حين سئل عن تصانيف الغزالي فأجاب : " محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم سيّد الأنبياء ، ومحمد بن ادريس الشافعي سيّد الأئمة ومحمد بن محمد الغزالي سيّد المصنفين ."(1)

---

(1) - تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : ص ٣

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب) - الكتب حسب المواضيع :

نقتصر هنا على ذكر بعض هذه الكتب مرتبة حسب موضوعها وغايتها .

في الفقه :

١- "المستصفى في علم الأصول" : وهو كتاب في أصول الفقه (كتاب الله - السنة - والاجتماع) .

٢- "الوجيز" في مذهب الامام الشافعي ، " والوسيط " و " خلاصة المختصر" .

٣- "المنحول" في الاصول : يبين فيه سبب تقديم مذهب الشافعي على سائر المذاهب[(١)] .

في علم الكلام :

١- "الاقتصاد في الاعتقاد" : يبحث في ذات الله وصفاته ، وأفعاله على طريقة المذاهب الاشعري .

٢- "الجام العوام عن علم الكلام" : يرد فيه على الحشوية على اعتقادها في الله وما يتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والجلوس على العرش وما يجري مجراه .

٣- "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة" : يبين فيه أن تكذيب الرسول كفر وأن التأويل القرآن قوانين يجب التقيد بها للسلامة من الكفر .

٤- "القسطاس المستقين" : أحد كتب الغزالي الكثيرة في الرد على الباطنية يرى الغزالي فيه أن معرفة المنطق كافية لتميز الحق من الباطل والاستغناء عن الامام المعصوم .

يقول عنه في المنقذ : " هو كتاب مستقل بنفسه ، مقصوده بيان ميزان العلوم واظهار الاستغناء عن الامام المعصوم . "[(٢)]

في المنطق :

يقول الغزالي عن علم المنطق : " ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقي وقد أودعناه كتاب :

١- "محك النظر" .

٢- وكتاب "معيار العلم" .

على وجه لا يلقى مثله للفقهاء والمتكلمين ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحيط بهما . "[(٣)]

وكتاب معيار العلم هذا ، أراد منه اطلاع القارئ على ما استعمله من اصطلاحات منطقية في كتاب " تهافت الفلاسفة " فهو مقدمة ضرورية له .

---

١) - عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي : ص ٥ ، الطبعة الثانية الكويت ، ١٩٧٧ .

٢) - ١٣٧ .

٣) - جواهر القرآن : ص ٢١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في الفلسفة :

١- مقاصد الفلاسفة أو " المقاصد في بيان اعتقاد الأوائل " ألفه الغزالي[1] لعرض مذاهب الفلسفة اليونانية وعلومها المنطقية والطبيعية والالهية من خلال فلسفة الفارابي وابن سينا ، من غير تمييز بين مايراه حقا منها أو باطلا ، وذلك تمهيداً للرد عليها ، في كتاب آخر هو " تهافت الفلاسفة " .

٢- تهافت الفلاسفة : وقد اعتبره الغزالي من كتبه الكلامية ومن جنس " الاقتصاد في الاعتقاد السالف الذكر وكتاب المستظهري[2] : وهو في جوهره كتاب فيه حملة عنيفة شنّها الغزالي على الفلاسفة . وقد حاول من خلاله اظهار مافي فلسفة الفارابي وابن سينا من كفر ومن بدع ، وما في نظرياتهما من تناقض وفي أدلتهما من وهن . وقد ركز نقاشه لهما على عشرين مسألة ، تلناول فيها قدم العالم . وطبيعة الله وروحانية النفس .

٣- "مشكاة الأنوار" : يتكلم فيه على الأنوار الالهية والحجب المانعة لها عند الانسان ، يظهر في هذا الكتاب ذا نزعة أفلاطونية محدثة ، وقد كتب " فنسنك (A.T. WENSINCK) مقالا حاول فيه اثبات أن القسم الأول من " مشكاة الأنوار " ليس الا تلخيصا للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات افلوطين[3].

في التصوف :

١- رسالة الطير : وهي رسالة رمزية : اجتمعت أنواع الطيور واختارت العنقاء ملكا لها ، ولما كانت العنقاء تسكن الغرب ، جدّت الطيور في طلبها حتى اذا مات أكثرها في الطريق ، وبلغ الباقون الغاية ،علموا أنهم بارادة الطن قد أتوا اليه[4] .

---

١) - السبكي : طبقات الشافعية : هـ ٤ ، ص ١١٦ (المطبعة الحسينية المصرية) .
٢) - انظر جواهر القرآن : ص ٢١ .
٣) - عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي : ص١٢٧ .
٤) - الأب قمير يوحنا : " الغزالي " هـ ١ ، ص ٢٦ . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- رسالة "أيها الولد" : يحث فيها الغزالي تلميذا أنهى علومه على أن يقرن العلم بالعمل .

٣- "ميزان العمل" : يبين فيه ألا طريقة للسعادة الا بالعلم والعمل .

٤- "كيمياء السعادة" : كتبها الغزالي بالفارسية تحت عنوان " كيمياي سعادت " وقد ترجمت الى العربية والتركية ومنهما الى عدة لغات حية[1] . والمقصود بالكيمياء العملية التي بها يتحول القلب من الرذيلة الى الفضيلة .

٥- "المنقذ من الضلال" : أو " المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال " ويمكن عده من جملة كتب الغزالي الصوفية ، لأنه قصة حياة ، سجل فيها الغزالي انتقاضاته الذهنية ، وتدرجه الفكري واهتداءه آخرا الى التصوف : يقول فيه : " وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار ، وما استفدته أولا من علم الكلام ، وما اجتويته ثانيا من طريق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، وما ازدريته ثالثا من طريق التفلسف ، وما ارتضيته آخرا من طريق التصوف "[2] .

٦- "احياء علوم الدين" : يشير اليه الغزالي فيقول : " يشتمل كتاب الاحياء على أربعين كتابا يرشدك كل كتاب الى عقبة من عقبات النفس وأنها كيف تقطع والى حجاب من حجبها وأنه كيف يرفع "[3] . ويقسم هذا الكتاب أربعة أقسام :

أ - قسم العبادات : يذكر فيه خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها .

٢- قسم العادات : يذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق وأغوارها ودقائق سننها وخفايا الورع فيها .

٣- قسم المهلكات : وهي الأخلاق المذمومة التي ورد القرآن بتطهير القلب منها . يشير اليها الغزالي ويحللها ويذكر أسبابها وما ينشأ عنها من مضار ثم يذكر طرق العلاج منها .

٤- قسم المنجيات : يذكر فيه كل خلق محمود ، ويشرح الوسائل التي بها يكتسب والثمار التي تجنى من التخلق به .

---

١) - عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي : ص ٢٧٦ .

٢) - المنقذ من الضلال : ص ٨٧ .

٣) - جواهر القرآن : ص ٢٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا حاجة لنا الى ذكر الأقوال الكثيرة الشاهدة على قدر هذا الكتاب ، بل على هذه الموسوعة الضخمة التي تفرّد بها الغزالي : وتميّز عن سائر المصنفين قديما وحديثا ، ونكتفي باشارة الشيخ علي بن أبي بكر بن الشيخ عبد الرحمن السقاف القائـــل :

عليك باحياء العلوم ولبهـا وكم من مليحات سبت لب حاذق

كتاب جليل لم يصنف قبله ولا بعده مثل له في الطـرائق[1] "

كما جاء في " الوافي بالوفيات " لصلاح الدين خليل الصفدي قوله :

" لو ذهبت كتب الاسلام وبقي الاحياء لأغنى عما ذهب[2] . "

كما أشار فشنك (A.J. WENSINCK) الى عبقرية صاحب " الاحياء " بما معناه :

" ان الاحياء هو عمل رجل عبقري بقدر ما هو عمل رجل متعمق في مجالات الفلسفة وعلم النفس والكلام[3] . "

ويظهر بوضوح من كل مؤلفات الغزالي أنه كان بحاثة كبيـر ، تناول جميع الشؤون وطرق مختلف المواضيع ، من فلسفة ودين وأخلاق واجتماع ونفس وطبيعة ، كما يطلعنا الغزالي على كثير من الآراء القيمة في كتابه " الحكمة في مخلوقات اللـه " الذي وضع فيه الشيء الكثير عن عظمة السموات التي تتلألأ فيها النجوم وعن الأرض والبحر والعناصر الأربعة الأولية وعن حكمة خلق الانسان والغرائب الجسمية الكائنة في النوع الانساني ، وعن الطيور والذبابات والأسماك وما اليها .

---

١) - عبد القادر العيدروس : تعريف الأحياء بفضائل الاحياء ؛ ص ٧ .

٢) - أورده عبد الرحمن بدوي في " مؤلفات الغزالي " : ص ٥٢٤ .

3) - "l'Ihya est l'œuvre d'un homme de génie — d'un esprit également profond dans les dommaines de la philosophie, de la psycho-logie et de la théologie." – (٣
(La pensée de Ghazzali: P. 128.)
(PARIS: 1940)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويمكن القول أن الدارس الذي يريد أن يعرف الكثير عن الغزالي ، يعرفه من خلال كتبه هذه ، أكثرمما يمكن أن يعرفه عنه من خلال ما كتبه غيره عنه . يقول الدكتور عبد الحليم محمـــود :

" اذا تصفحنا مؤلفات الامام الغزالي ، سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه وما ألف في اثنائها . فاننا نجد أن أهمها في نظر الباحث الذي يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة : (هي المنقذ من الضلال ـ تهافت الفلاسفة ـ الاحياء) وهي فضلا عن ذلك تعتبر في نظرنا أهم كتبه على الاطلاق ، ولو لم يؤلف الامام الغزالي غيرها لبقي هو الغزالي المطلق ، الصوفي الفيلسوف بطابعه وسماته وشخصيته ، لا ينقص شيئا ، ولكن لو لم يؤلفها ، لما كان هو الامام الغزالي صاحب الأثر الخالد على الدهـــر(١) . "

هـ) خصائصهـــا :

تمتاز مؤلفات الغزالي ، رغم كثرتها وتنوعها ، بوحدة الموضوع ، وتدور كل مباحثها حول الفكرة الدينية التي شغلت حياته ، فمؤلفاته في الشرع دفاع عن الدين ضد أصحاب البدع ، ومؤلفاته في الفلسفة دفاع عن الدين ضد الفلاسفة ، ومؤلفاته في التصوف دفاع عن الدين ضد المتطرفين من أرباب الصوفية ، ومؤلفاته في الطبيعة ابراز للحكمة الالهية ودفاع عن الدين ضد الجاحدين والملحدين ، حتى في " المنقذ " لا يتلهى الغزالي بترجمة حياته الا ليدافع عن الدين ضد الفرق المختلفة .

فهذا المبدأ الذي هيمن على فكر الغزالي طبع مؤلفاته بطابع الجد والصرامة . أما وحدة الموضوع فوضحت له الفكرة الأساسية مما يسر له التعبير عن نظرياته بقوة وعمق .

هذا وقد استخلص سليمان دنيا ملاحظات تتعلق بكتب الغزالي نلخصها فيما يلـــي :

أ ـ التكرار : فالشاهد أو المثال تجده في كتب الغزالي المتعددة بنصـه وصياغته مما يجعل القارئ عند قراءة الكتاب الثاني مباشرة يستطيع أن يدرك أنه للغزالي .

ب ـ التركيـز على الفكرة الدينية : يكثر من الشـواهد الدينية ويحاول ردّ كل البحوث حتى الفلسفي منها الى أصل ديني ، مما يخيل للقارئ أنه بصدد موضوعات لا تمت الى غير الأبحاث الدينية بصلة .

ج ـ الاحالـــة : لا تلبث أن تقرأ كتابا واحدا من كتبه حتى تمر بجملة من أسمـاء كتبـــه لأنـه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه ، دون أن يشير فيها الـى

---

١) ـ من مقدمته المنقذ من الضلال : ص ٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذلك الكتاب ويحيل عليه .

د - ضعف الاسلوب[1] : لا شك أن اسلوب الغزالي غير غامض ، وأفكاره واضحة جليـة تقرأ ، فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول ، ولكنك تحس في نفسك أن صاحب هذه العبارات كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها الى القارئ .

هـ - الهداية والارشاد : جرى الغزالي في كتبه التي يقدمها للناس يقصد بها هدايتهم وارشادهم على أساس قويم من الدراسات النفسيـة[2] .

---

(١) - لا نوافق سليمان دنيا على نعت أسلوب الغزالي بالضعف ، فاسلوب الغزالي ، كما هو معروف ، أسلوب حي متدفق واضح ، ولكن ربما استعمل ألفاظا شائعة مألوفة لا يرضى عنها علماء اللغة والنحو من جهة الأصالة : فللغزالي غرضه في الاسلوب البساطة ، وهذا جوهر البلاغة ، ولا عبرة بعد هذا لمن انتقده من القدماء ، وهذا ما سنأتي على توضيحه في تبيّن اسلوبه .

(٢) - سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي : انظر ص ٦٨ - ٧٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خامسا : منهجــــه :

يمكن تقسيم القول في منهج الغزالي الى قسمين ، قسم نتكلم فيه على خطته العامة في التصنيف ، وقسم ثان نتكلم فيه على خطته الخاصة بحسب طبيعة الموضوع الذى يعالجه ، ونضيف اليهما قسما ثالثا نشير فيه اشارة وجيزة الى اسلوب الغزالي في الكتابــة .

١) خطته العامة :

من عادة الغزالي المألوفة في التصنيف وضع مقدمة للكتاب الذى ألفه يبيّن فيها اسم الكتاب ومناسبته مع الاشارة الى أبوابه وفصوله وعلاقة هذه الأبواب والفصول بالهدف الذى يرمي اليه من الكتاب . نجد ذلك واضحا في جميع كتبه ، ونأخذ على سبيل المثال كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد " الذى جاء في مقدمته :

" ولنفتتح الكلام ببيان اسم الكتاب ، وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب . أما الكتاب ، فهو " الاقتصاد في الاعتقاد " وأما ترتيبه فهو مشتمل على أربعــة تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات ، وعلى أربعة أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات[1] " ثم يشرع في شرح الموضوع الذى هو بصدد شرحه ويحدد مسائله تحديدا تاما لا لبس فيه . مشيرا في الوقت نفسه الى طريقة معالجته له والأسباب التي دفعته لتناوله ، متدرجا في كل ذلك من التمهيد الأول الى الثاني فالثالث وهكذا أيضا بالنسبة للأبواب (الأقطاب) مبتدئا بالباب الأول قائلا : " وأما الأقطاب فأربعة ، وجملتها مقصورة على النظر في الله " الخ ...

وهو اذ يفعل ذلك انما يقصد تهيئة قارئه تهيئة نفسية تتقبل موضوعه وتهيئة ذهنية لتيسير مادته وتسهيـل تناولها له .

ولقد كان شأن الغزالي في معالجة المواضيع شأن أرباب الفلسفة الكبـار أمثال أرسطو الذى جرت عادته أن يبدأ أقواله بوصف تاريخي مختصر عما ذكر سابقا عن الموضوع الذى يريد بحثه ثم يضيف على كل شيء في الموضوع دحضه له ، حتى قال عنه " فرنسيس بيكون " أنه يسير على طريقة العثمانيين وهو أنه لا يستطيع الاحتفاظ بالحكم الا اذا قتل جميع اخوانــه[2] .

---

١) - ص ٧٠ دار الامانة بيروت ١٩٦٩ .

٢) - المصدر نفســه : ص ٧١ .

٣) - ول ديورانت : قصة الفلسفة : ص ١٠٦ من الترجمة العربية للمشعشع .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا ما كان من الغزالي في موقفه من الموضوع الذي يعالجه ، فهو لا يقتصر على وصفه وصفا تاريخيا وحسب ، بل ينظر أيضا في قضاياه المتنوعة ويجلو جوانبها المتقابلة ، ويبرز حدودها المتناقضة ، فيعرض تلك الجوانب ويوضح تلك الحدود ليطلع قارئه على جهة السلب وجهة الايجاب في كل رأي ونظر ، ويحيطه علما بتلك التقابلات والتناقضات حتى يكون على بيّنة من موقفه الذي يتخذه ، وفي جلية من حكمه الذي يصدره ولكيلا يفوته أمر من تلك الأمور التي تدخل في نطاق القضية التي يعالجها ويبحث فيها [1] .

هذه الميزة في طرح المواضيع كانت تدفع بالغزالي على الدوام الى عرض رأي الخصم عرضا قويا متينا أقوى من عرض الخصم نفسه مضيفا اليه من الأدلة مالم يخطر ببال أصحابه فحينما عنّ للغزالي مثلا احكام مذهب التعليمية وتحصيله من كتبهم ومقالاتهم ، قال : " فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيبا مقارنا للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتي في تقرير حججهم ، وقال هذا سعي لهم انهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك اياها " [2] . ويشير في موضع آخر الى نفس هذا الموقف مع التعليمية بقوله : " وطريقنا أن نرتب شبههم على أقصى الامكان ثم نكشف عن مكمن التلبيس فيها " [3] .

وقد كان هذا شأنه أيضا مع الفلاسفة ، فلم يكن مجرد متحامل على الفلسفة وموضوعاتها كما يفعل غيره ، بل كان يطلع على جميع قضاياها ثم يعرّف بها مزينا حججها وأدلتها ، شارحا مقابلاتها مضيفا الى كل ذلك طلاوة بيانه الخاص : " أما بعد ، فاني التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم واغوائهم ، ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها رمي في العماية والضلال " [4] .

---

١) - عبد الكريم اليافي : " التسل عند الغزالي " : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٩ ١ ٤٠ .

٢) - المنقذ من الضلال : ص ١٣٠ .

٣) - فضائح الباطنية : ص ٧٣ .

٤) - مقاصد الفلاسفة : ص ٣١ . تحقيق سليمان دنيا : دار المعارف ، بمصر .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبهذا نرى الغزالي لا يسير في عرض آرائه على طريقة المحامي الذي لا يعنيه أن يظهر أدلة خصمه ، بل يسير سير من يجدّ في طلب الحقيقة ، مع مراعاة انصاف الخصم وتقدير أدلته وتقرير ما تبيّن له منها صوابه ورفض ما ظهر له منها بطلانه .

هذه الميزة المنهجية أبت الا أن تدفع بابن رشد ، خصم الغزالي العنيد الى القول : " من العدل كما يقول الحكيم أن يأتي الرجل (أي الغزالي) من الحجج لخصمه بمثل ما يأتي لنفسه ، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه ، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه . "(1) حتى كان عمل ابن رشد في كتابه " تهافت التهافت " متأثرا الى حد كبير بهذه الطريقة المنهجية الغزالية .

بهذا المنهج القويم الذي التزمه الغزالي في طرح آرائه مقابل آراء غيره ألف معظم كتبه بعضها مقدمات لبعض " فالمقاصد " مقدمة لتهافت الفلاسفة " فقبل أن يتصدى لتعاليم الفلاسفة ابتدأ بتأليف " المقاصد " ، فأوضح فيه علومهم وحججهم ثم نقض هذه الحجج في " تهافت الفلاسفة " . كما جعل " معيار العلم " مقدمة لفهم مصطلحات الفلاسفة التي استعملها في " تهافت الفلاسفة " وكذلك في التصدي لطريقة التعليمية وعلماء الكلام ونقدها ، اذ ألف كتبا عدة في الرد على هذه الفرقة منها كتاب " المستظهري " أو " فضائح الباطنية " وكتاب " القسطاس المستقيم " وكتاب " حجة الحق " . كما تعرض في كتابه " المنقذ من الضلال " لنقد المذاهب والآراء التي سبق له أن عرّف بها في مواضع أخرى مختلفة من كتب سالفة .

وهذا المنهج في جوهره ، لا يحيد قيد شعرة عن الطريقة العلمية الصحيحة في كتابة البحوث العلمية . اذ تبدأ أولا بتحليل ما كتب في موضوع البحث تحليلا موضوعيا لا تحيّز فيه ، ثم يلي ذلك بحث المؤلف نفسه ونتائجه التي أمكنه الوصول اليها بطريقته الخاصة .

٢) - خطته الخاصة :

يلتزم الغزالي في نشر آرائه بالمبدأ القائل " لكل مقال مقام " ، وبدون أدنى عناء يمكن استشفاف معالم هذا المبدأ في تضاعيف مقالاته ، فهو حين يشرع في الكتابة

---

1) - تهافت التهافت : ص ٣٧٣ ، تحقيق سليمان دنيا ، (طبعة ثانية) دار المعارف بمصر .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يضع نصب عينيه أولا القصد من الكتاب أو المقال الذي هو بصدد كتابته ، والصنف البشري الذي يريد أن يوجه آراءه وتعاليمه اليه . ذلك أن أصناف الناس متمايزة واستعدادهم لتقبل الآراء متباين : " ركل لكل عبد بمعيار عقله ، وزن لـــه بميزان فهمه حتى تسلم منه وينتفع بك ، وإلا وقع الانكار لتفاوت المعيار ".[2]

ثانيا ما تتطلبه طبيعة الموضوع من الغوص والتحقيق في المعاني أو التساهل والتزويق

وثالثا ما تقتضيه المناسبة من التطويل والاسهاب أو التلويح والايجاز .

فهذه مقامات ثلاث تحدد كتابة الغزالي وسير اتجاهها ، وقد أشار اليها بقوله :

" لتعلم أن الكلام في التصنـــانيف يختلف منهجه بالاضافة الى :

١- المعـــنى : غوصا وتخصيصا وتساهلا وتزويقـــا .

٢- اللفـــظ : اطنابا واسهابا واختصارا وايجازا .

٣- المقصد : تكثيرا وتطويلا ، واقتصارا وتقليلا ".[2]

وهذا بدوره يؤدي بالغزالي الى التزام عدة مناهج في البحث ، وذلك بحسب ما تفرضه طبيعة القضايا المراد بحثها ودعمها . فان كانت هذه القضايا ، قضايا نقلية سمعية تجد الغزالي يلجأ الى دعمها بالآثار والأخبار ، وهو منهج اعتمده الغزالي لتبيان الحق ودعم الرأي فأخذ يسرد من بطون كتب الآثار الحقائق التي توضح مقالته وتسند حجته . وكتاب " احياء علوم الدين " ، وهو أعظم أعماله ، يفيض بالاستشهادات التي يوردها في مناسبتها لتجلو الحقيقة وتزيد اليقين . أما ان كانت هذه القضايا ذات طبيعة عقلية تستند الى الدعم العقلي والتدليل المنطقي مثل طبيعة القضايا الكلامية والفلسفية المتضمنة في كتبه الكثيرة مثل كتاب " الاقتصاد في الاعتقاد " وكتاب " القسطاس المستقيم " " وتهافت الفلاسفـــة " فان الغزالي يعمد ، في ابراز صحـــة هذه القضايا ، الى المناهج التالية :

١- منهج السبر والتقسيم : وقد أشار اليه الغزالي بقوله : " وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم نبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني . كقولنا : العالم اما حادث واما قديم ، ومحال أن يكون قديما ، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا ".[3]

٢- ترتيب أصلين على وجه آخر : " مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل ، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر ، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب ".[4]

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٧٥ .

٢) - فضائح الباطنية : ص ٧

٣) - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٨ .

٤) - المصدر نفســه : ص ٧٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣ - الادعاء باستحالة دعوى الخصم : " ألا نتعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبيّن أنه مفض الى المحال لا محالة ، مثل قولنا ان صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها ، لزم منه صحة قول القائل : أن مالا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم .(١) "

" فهذه ثلاثة مناهج في الاستدلال جلية لا يتصوّر انكار حصول العلم منها ، والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول .(٢) "

أما بالنسبة للقضايا ذات الطبيعة النفسية المنتشرة في كتبه ومقالاته الأخلاقية فاننا نجد الغزالي كثيرا ما يمزج فيها معطيات علم النفس بالأخلاق والدين . لأنه يرمي من المعرفة بالنفس أن تكون سبيلا الى صلاحها أو الى تهذيب الأخلاق ، لذلك تجـــده يهتم ، في هذه الكتب الأخلاقية والنفسية ، بذكر عيوب النفس التي ينبغي على المرء تجنبها حتى يسير في الطريق المستقيم . واذا أفلاطون أن يرى المرء نفسه على حقيقتها والسبيل الى ذلك هو أن ينظر الانسان الى أحواله وسلوكــه وما يتعاقب على حالاته الشعورية ، وهو ما يعرف بمنهج الاستبطان (Introspection) وهو المنهج الذى اعتمده الغزالي في وصف أحوال النفس وعيوبها وخفاياها وقدم لنا من خلاله آراءه ونظرياته في النفس والأخلاق . وكتابه " المنقذ من الضلال " تطبيق جلي له اذ يصف فيه أحواله ودوافعه وحوافزه وخواطره بصـــدق وأمانة فيقول :

" ثم لاحظت أحوالي ، فاذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فاذا أنا فيهما مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة . ثم تفكرت في نيتي من التدريس ، فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت .(٣) "

كما نجد تطبيق هذا المنهج في وصف أحوال النفس في قصيدته الهائيـة(٤) التي جاء فيهـــا :

" لدى نفس أحب أنعتهـــا لتعرفوا نعتها وأسماها

---

١) - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٧٨ .

٢) - المصدر السابق نفسه : ص ٨٠ .

٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٤١ - ١٤٢ .

٤) - القصيدة عن نسخة خطية مؤرخة بتاريخ الخامس عشر من ربيع الآخر سنة ١٨٨٢ هـ ملحقة بمعارج القدس ص ١٨٥ - ١٨٨ . دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فاسمع صفاتي لها لعلك أن تفهم ذا اللبس سرّ معناها
تسعى الى اللهو وهوغايتها ياويلها ما أضرّ مسعاهـا
أزجرها وهي لي مخالفـة كأنني لست من أوداهـا
أصرعها تارة وتصرعـني لكن لها السبق حين ألقاها"

هذه المناهج المجملة ربما تكون مؤلفة لخطة الغزالي التي قدم لنا من خلالها أفكاره ونظرياته التي ضمنها مختلف كتبه .

٣) - أسلوبـه :

بعد الوسائل المسموعة والمعقولة في الاقناع يمتاز أسلوب الغزالي بميزة تجعله يستمين في التأثير على عقل القارئ بالشعور والقلب والحدس معا . فحين يتكلم على فضيلة من الفضائل ، يبدأ بذكر ماورد في فضلها من الآيات القرآنية ، ويعقب بسـرد ماجاء عنها من الأحاديث النبوية ، ثم الأخبار ، ثم الآثار ، وينطلق بعد ذلك من ذكر القصص والحكايات معتمدا على الخيال في التحسين والتقبيـح والترغيب والترهيب بطريقة فنية تستولي على قلـب القارئ وعقله معا متيحة له فرصة التمتع ما يشده الى متابعة المقال وتدرجه به الى الـغاية المرجوة منه . وحتى في عرضه للقضايا ذات الصبغة المنطقية الجافة تجده يضفي عليها رقته ولطافته وطلاوته العذبة مخالفا بذلك أسلوب الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين الذين أخذ عليهم جفاف الاسلوب. فحينما تجد الفلاسفة يعرضون قضاياهم ويسوقونها على شكل استدلال وأقيسـة منطقية خالية من المحسنات والتشبيهات المعنوية ، على نحو ما يفعل ابن رشد مثلا في كتابه " فصل المقال " تجد الغزالي يدعم هذه القضايا بالاسلوب الزاخر بالتشبيهات والمقارنات التي توحي سلفا ومباشرة بالغرض الذي يريد ايصاله الى قارئـه وذلك في ايجاز واحكام يتناسبان مع السياقة . فحينما يريد الدلالة على الفكرة التالية : وهي - للعبادات أسرار وحكمة لا تستنبط بطريق العقل - تجده يعمد : الى التشبيه والمقارنة فيشبه خواص هذه العبادات بخواص الأدوية ، ويخلص من المقارنـة بينهما الى مطلوبه ، فيقول :

" وكما أن الأدوية تركب من أخلاط مختلفة النوع والمقدار ، وبعضها ضعف بعض في الوزن والمقدار ، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سـر هو من قبيل الخواص ، فكذلك العبادات التي هي أدوية القلوب : مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار ، حتى أن السجود ضعف الركوع ، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ، ولا يخلو عن سـرّ من الأسرار وهو من قبيل الخواص التي لا يطلـع عليها الاّ بنور النبـوة "[1].

---

١) - المنقذ من الضلال : ص ١٥٣ - ١٥٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينما يتعرض الغزالي للفكرة الشائعة في الفلسفة الاشراقية[1] الا وهي فكرة المعرفة الوجدانية في مقابل المعرفة العقلية التي تعتمد على البحث والنظر ، والتي يمكن للانسان حيازتها اذا ما انصرف عن الشهوات والمتعلقات الدنيوية وشرع في تطهير الباطن فتشرق عليه انوارها وتفيض في نفسه ، هذه الفكـــرة شاعت في المذاهـــب الصوفية ، ووجدت لها تعبيرات مختلفة ، لكن الغزالي كعادته يعمد ، في التعبير عنها وابراز امكانياتها لتغدو مقبولة مفهومة ، الى الايماءات والمقارنات والتشبيهات التي تضفي على الفكرة . بيانا مشرقا نابضا بالحياة . فيشبه العلم أو المعرفة بالماء ، والحواس ، وهي وسائلها ، بالأنهار ، والقلب ، وهو مصدر المعرفة الصوفية ، بالحوض المحفور في الأرض ، فكما يمكن أن يساق اليه الماء من فوق بأنهار تفتح فيه (الحواس) فكذلك يمكن أن يعمد الى حفر أسفله ورفع التراب منه الى أن يقرب الى مستقره الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى من ماء الأنهار ، التي هـــي الحواس ، وأدوم : " فكذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، يمكن أن تساق العلوم الى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما ، ويمكن أن تسـد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصـر ، ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله[2] ."

---

١) - الاشراق : هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجردها ، وقد كان اعتماد المشارقة الذين هم أهل فارس في الحكمة على الكشف والذوق ، وكذلك قدماء اليونان ، عدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير . - أبو الوفا التفتزاني : مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ٢٣٧ - ٢٣٨ . (دار الثقافة - القاهرة ١٩٧٤)

٢) - الاحيـــاء : جـ ٣ ، ص ٢٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه الفكرة الفلسفية التصوفية العميقة عبّر عنها الغزالي بدقة وعمق ويسر ، باسلوب سهل العبارة بعيدا عن التعقيد ، وكان هذا طابعه في كل مؤلفاته ، فلم يصعب عليه أعمق المعاني ، ولم يخف على قلمه أدق حركات الفكر وأغمض خلجات النفس الانسانية وهذا دليل على أن المعوّل عليه ليس الموضوع أيّا كان ، بل نفس الكاتب ، فاذا اتضحت المادة في نفسه ورق صفاء الفكر واشراق الذهن عبّر عن موضوعه تعبيرا مشرقا سهلا جميلا . حتى قال كارادوفو :

" لا أعرف غير أساليب قليلة في أي أدب كان بلغت ما بلغه اسلوب الغزالي رقةً وأبهةً ".[1] وقال اسحق موسى الحسيني : " تنسب الى الامام الغزالي مأثرة ذات شأن في الأدب العربي علاوة على مآثره الفلسفية ".[2]

أما معاصر الغزالي عبد الغافر الفارسي فقد قال بصدد أسلوب الغزالي قوله :

" ومما كان يعترض به عليه وقوع خلل من جهة النحو يقع في أثناء كلامه ، وروجع فيه فأنصف من نفسه ، واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن واكتفى بما يحتاج اليه من كلامه ، مع أنه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها . وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه ، فما كان مقصوده الا المعاني وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها ".[3] ونحن نقول كما قال من قبل الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد :

" ونحن نحمد الله على عدم اشتغال الغزالي بعلوم اللغة واهتمامه بصناعة الألفاظ ، فانه لو اعتنى بهذه الناحية لما امتازت كتابته بهذه القوة والسلاسة في التعبير ".[4]

كما أجمع النقاد من جهة أخرى على اتهام الغزالي بالاهمال وعدم التدقيق في نقل المقتطفات والمقتبسات من الكتب الأخرى وما وجهوه اليه من المآخذ أنه كان يأخذ الأحاديث النبوية بمعانيها دون التقيد بنصوصها مخالفا بذلك طريقة

---

١) - " الغزالي " : ص ٥٥ من الترجمة العربية لعادل زعيتر .

٢) - مهرجان الغزالي : ص ٢١ .

٣) - السبكي : طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١١٠ .

٤) - مقدمة المنقذ : ص ٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الرواية الصحيحة كما بدا ذلك في كتابه الضخم " احياء علوم الدين"[١] الذي كرس له الامام الحافظ العراقي هوامش يصحح فيها نصوص تلك الأحاديث بحسب الرواية الصحيحة لها .

والسبب فيما بدا من الغزالي من تقصير في هذه الناحية ربما يعود الى أنه كان يحفظ ما يقرأه من الكتب التي يريد جمع مادته منها كما تشير اليه قصته مع العيّارين الذين سلبوه مخلاة فيها دفاتر كان قد قيد عليها ملاحظاته ، فلما ردوها اليه صار يحفظ كل ما تعلمه وقرأه خوفا عليه من السلب والضياع ، ومن ثم كان جلّ اعتماده في نقل مقتطفاته على الذاكرة ، ولما كان يحفظ كثيرا ويكتب كثيرا ضاق وقته فلم يتسع لضبط هذه المقتطفات وهي كثيرة وهذه عادة العلماء اذ ذاك فامام الحرمين قال : " ماتكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر (الباقلاني) وحده اثنى عشر ألف ورقة ."[٢] بالاضافة الى أن فكرة الاحصاء وتوزيع الاعمال لم تكن واضحة مألوفة اذ ذاك مثلما هي عليه الآن . ولما كان الغزالي معتنيا بالمعاني وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها ، فقد جاء تقصيره هنا مؤكدا لعلو همته وكثرة اطلاعه . كما يشير ماكدونالد ، فيقول : " ان الغزالي كان يورد من ذاكرته شيئا زائدا عن المقدار الواجب لأنه كان رجلا عالي الهمة واسع الاطلاع لا يهمه بضرورة التدقيق في ما ينقله عن غيره اقتباسا واقتطافا ."[٣]

أما بالنسبة للأحاديث النبوية التي لم تصح روايتها ، والتي وجدت في تضاعيف مقالات الغزالي ، فقد اعتذر عبدالحليم محمود عن موقف الغزالي منها معتمدا على اشارة المواعي أبي الخير القائلة بأن الأحاديث التي لم تصح لا ينكر عليه ايرادها لجوازه في الترغيب والترهيب ، فقال : " والواقع أن الامام الغزالي لم يأت بهذه الأحاديث التي لم تصح لاثبات حكم أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي اليه من أحكام وقواعد ، وهي على هذا الوضع كافية للاثبات والاستدلال ، ثم يأتي بعد ذلك بالأحاديث وبأقوال الصحابة والتابعين ."[٤]

---

١) - يقول ابن الجوزي بهذا الصدد : " ذكر في كتاب الاحياء من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل ، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل ، فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف وانما نقل نقل حاطب ليل . . . وقد جمعت أغلاط الكتاب وسميته " اعلام الاحياء بأغلاط الاحياء " . وأشرت الى بعض ذلك في كتابي المسمى بـ" تلبيس ابليس ." (المنتظم : جـ ٩ ، ص ١٦٩ - ١٧٠) .

٢) - طبقات الشافعية جـ ٥ ص ١٨٥ ، (الحلبي ١٩٦٧)

٣) - زويمر : الغزالي واللآلي : ص ١٢٣ - ١٢٤ .

٤) - من مقدمته للمنقذ من الضلال : ص ٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتبين من هذا أن الأحاديث التي لم يتقيد الغزالي بنصها على طريقة الرواية الصحيحة لم يوردها الا لتأكيد الترغيب والترهيب في الدفاع عن القيم الأخلاقية ودعمها ، لا لاثبات الأحكام الشرعية والاستدلال على مبادئها . ثم ان المؤلفين من المتصوفة كانوا قد جروا على هذا النمط في الاستدلال فكانوا يهتمون بمضمون الحديث دون سواه ، والغزالي قد تأثر بهم ، وأهمهم أبو طالب المكي في قوت القلوب والحارث المحاسبي في كتبه المتعددة . ويبدو أن الغزالي قد شعر بهذا النقص فانكب في آخر أيامه على دراسة الحديث النبوي الشريف وهذا ما أكده جميع المترجمين له .

خاتمة : وأخيرا يطيب لنا أن نختم القول في منهج الغزالي وأسلوبه بكلمة نراها قيمة ، غالية ، عظيمة الأثر ، جليلة الشأن ، يوجهها الغزالي ، عبر الزمان برفق ، لكل من يعنيه أمر البحث العلمي وشؤونه النظرية واعتباراته الأخلاقية الرفيعة ، وذلك في وصيته التي يقول فيها :

" أيها الطالب للعلوم ، والناظر في التصانيف ، والمستشرق على كلام الناس وكتب الحكمة ... اذا نظرت في كلام أحد من الناس ممن قد شهر بعلم فلا تنظره بازدراء ... ولا تقف به حيث وقف به كلامه ، فالمعاني أوسع من العبارات والصدر أفسح من الكتب والمؤلفات ... واطمح بنظر قلبك في كلامه الى غاية ما يحتمل ... ولا تقطع له بسمة ولا تحكم عليه بفساد ... واذا رأيت له حسنة وسيئة فانشر الحسنة واطلب المعاذير للسيئة ... ولا تعجل على أحد بالتخطئة ، ولا تبادر بالتجهيل ... فكل عالم له عورة وله في بعض ما يأتي به احتجاج ... واذا عرض لك من كلام عالم اشكال يؤذن في الظاهر بمحال أو اختلال ، فخذ ما ظهر لك علمه ، ودع ما اعتاص عليك فهمه ، وكل العلم فيه الى الله عز وجل ، فهذه وصيتي لك فاحفظها ، وتذكيري اياك فلا تذهل عنه[1] " .

---

١) _ الاملاء عن اشكالات الاحياء : ضمن ملحق الاحياء (ج ٥ ص ١٨) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

سادسا : مكانته :

شخصية الغزالي من تلك الشخصيات العملاقة التي كثر حولها النقاش قديما وحديثا وتمخض عن اتجاهين يتراوحان بين المخالفة ، وهي نادرة ، والموافقة وهي الغالبة .

أما الاتجاه المخالف فنجد ممثليه متحاملين مزدرين معتمدين على أدنى لمحة تعرض لهم من أعماله وأدنى اشارة تلوح لهم ليعجلوا عليه بالتخطئة ويبادرونه بالتجهيل " فان المرء - كما يقول السبكي - اذا ظن بشخص سوء قلما أمعن بعد ذلك النظر في كلامه ، بل يعبر بأدنى لمحة أدلت يحمل أمره على السوء ، ويكون مخطئا في ذلك الا من وفق الله تعالى ممن برئ من الأخطاء [1] " نجد هذا الاتجاه ممثلا بأبي الوليد الطرطوشي [2] الذى ذكر الغزالي في رسالة له الى ابن المظفر بقوله :

" هجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابهما بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج [3] . " وابن الصلاح (٦٤٣ هـ) الذى حمل على الغزالي من جهة علومه المنطقية الى الحد الذى أفتى معه بتحريم قراءة كتبه ، والذى قال عنه السبكي : " وللشيخ تقي الدين بن الصلاح في حق الغزالي كلام لا نرتضيه ذكره علماء المنطق [4] . "

ومن هذا القبيل الحملة الهوجاء التي شنت على كتب الغزالي في الأندلس من قبل جماعة من فقهائها لم يحتملوا الحط من مقامهم فأوحوا الى يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين بأن هذه الأعمال مشتملة على الفلسفة المحضة ، وكان المذكور يكره هذه العلوم فأمر باحراق كتب الغزالي ، وتوعد بالقتل من وجد عنده شيئا منها [5] .

وكان وراء ذلك ضيق الأفق وقصر نظر أولئك الفقهاء المحرضين الذين كان الفقه في نظرهم مقصورا على معرفة قواعد الدين الظاهرة ، فلم يكن لديهم من الوسائل ما يحملهم على الاعتراف بتلك المبادئ الروحية التي تمس شعور الشخص الداخلي والتي كان يحبذها الغزالي فعبر عنها في مختلف كتبه ، خاصة في كتابه الضخم احياء علوم الدين .

والامام الغزالي نفسه تألم كثيرا لما بلغه خبر احراق كتابه هذا ، فنسب مثل هذا العمل الى مجرد الجهل والهوى فقال : " سألت - يسرك لله ... - عن بعض ما وقع في الاملاء الملقب بالاحياء " مما أشكل على من حجب فهمه وقصر علمه ولم

---

١) - طبقات الشافعية: ج ٤ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ (المطبعة الحسينية المصرية) .

٢) - هو ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ .

٣) - طبقات الشافعية : ج ٤ ، ص ١٢٣ .

٤) - المصدر نفسه . ص ١٢٩ وانظر أيضا : شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ص ١١٤ ، ١١٥ .

٥) طبقات الشافعية ج ٤ ، ص ١١٤ (المطبعة الحسينية المصرية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يفز بشيء من الحظوظ الملكيـــة قدحـــه وسهمـــه ، وأظهرت التحزن لما شاتر به شركاء الطفـــام وأمثال الأنعام وأجماع العوام وسفهاء الأحلام وذعار أهـــل الاسلام حتى طعنوا عليه ، ونهوا عن قـــراءته ومطالعته ، وأفتـــوا بمجرد الهوى على غير بصيرة باطراحه ومنابذته ، ونسبوا مليـــه الى ضـــلال واضـــلال ، ونبذوا قرّاءه ومنتحليه بزيغ في الشريعة واختلال ، فالى الله انصرافهم ومآبهم وعليه في العرض الأكبر ايقافهم وحسابهم[1] . "

وقد أدى هذا الجـــهل وهـــذا التعصب بهؤلاء الى القول في الامام ابن تيمية وهو أعلم الناس بالسنة وأشـــدهم غيرة على الدين ، انه ضـــال مضل[2].

ان هذا الاتجاه الذى بذل مثل هذه المحاولات اليائســـة لم يحل دون انعقاد اجماع العلمـــاء في المغرب والمشرق على الاعتراف بفضل الغزالي واحاطـــة شـــخصه بهالة من التقديس ، فانهالت القصائد مادحة له ، منهـــا قصيدة لتلميذ الغزالي الشيخ أبي العباس الاقليشي صاحب كتاب " النجم والكواكب" والتي يقول فيها :

" أبا حامد أنت المخصص بالمجد وأنت الذى علمتنا سنـــن الرشـــد

وضـــعت لنا الأحياء تحيي نفوسنا وتنقذنا من طاعة النازغ المـــردي[3] "

ولعلّ تحامل ابن رشد ، فيلسوف المغرب ، على الغزالي ناجم عن غيرته على الفلسفة وممثليها الكبار . فلقـــد شغف ابن رشـــد بمذهب أرسطو وتعاليمه واعتبرها المعيار الأمثل لصحـــة النظـــريات ، ولما كان الغزالي مناهضا لمذاهب الفلاسفة عامة ومذهب أرسطو ، أستاذ ابن رشـــد ، خاصـــة ممثلا بابن سينا والفارابي ، رغم ما استفاده منهم ، حمل ذلك ابن رشـــد الى شـــن حملته على الغزالي ، ساعيـــا بذلك الى ردّ اعتبار المشـــائين بالدرجة الأولـــى بدليل أنه يتخلى أحيانا عن الدفاع عن ابن سينا حين يجده قد انحرف عن مذهب أرسطو (الأستاذ) . ففـــي مســـألة (الفيض وصـــدور الكثرة) يقول ابن رشد في حق الغزالي : " لم يبلـــغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ... وسبب ذلك أنه لم ينظر الا في كتب ابن سينا فلحقه القصـــور في الحكمـــة[4] من هذه الجهـــة[5] " ومعنى ذلك

---

١) الاملاء على اشكالات الاحياء : ملحق الاحياء (جـ ٥ : ص١٣)

٢) الامام محمد عبده : الاسلام والنصرانيـــة : ص١٤٨ مطبعة المنار ، مصر ١٣٤١ هـ .

٣) العيدروس : تعريف الأحيـــاء : ملحق الاحياء (جـ ٥ ، ص٩) .

٤) الحكمة عند ابن رشـــد هي : " النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" (تهافت التهافت : ص٦٢٥) .

٥) المصدر نفسه : ص ٤١٣ :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن ابن سينا ، هو الآخر ، قاصر في الحكمة ، وما ذلك الا لكونه مخالفا لأرسطو في هذه الناحية ، فما بالك بالغزالي ، وهو الخصم العنيد للمذهب برمته .

ومن جهة أخرى يحز في نفس ابن رشد ذم الفلاسفة من قبل الغزالي . يتبين ذلك من قوله : " أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول وأن يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم[١] ".

واذاً فتحامل ابن رشد على الغزالي ناجم في جوهره عن اعتبارات اخلاقية ان صح التعبير ، تتعلق بمسلك الغزالي وتعامله الجاف مع الفلاسفة وعلاقته بهم المشوبة بالنكران والجحود ، وهذا شيء ، والقيمة الذاتية ، والمكانة العلمية التي يعترف له بها ابن رشد في مواضع كثيرة ، شيء ثان .

وحديثاً نجد اتجاه مخالف متحامل تمثله الموسوعة السوفياتية التي تعتبر كل فلسفة ترى في المادة الحلقة الأدنى في البناء الهرمي للكون بأنها رجعية ، كما تصف كل فلسفة تصوفية بالانحطاط واللاعقلانية ، وهذا هو موقفها مثلا من الغزالي والأفلاطونية المحدثة[٢] وحتى من فلسفة برجسون نفسها[٣]. ومن المعلوم أن اتجاه هذه الموسوعة ومن نهج نهجها يصم كل من لم يسلك الاتجاه الذي ترضى عنه بهذه الصفة .

فحسين مروة مثلا يجد في الغزالي تجسيدا للارهاب الفكري فيقول عنه:

" هو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة ، وهو الذي حدد - الى مدى بعيد - أشكال النظر الوحيد الجانب الى هذا التراث في مباحث المتكلمين الأشعريين المتأخرين وغيرهم[٤]" . ولا يخفى أن مبرر صحة هذا الوصف الوحيد انما يكمن في تلاؤمه ومعطيات الايديولوجيا التي ينتمي اليها الواصف (المؤلف) وهو اتجاه الموسوعة السوفياتية ذاته .

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ٥٤٦ .
تهافت التهافت : ص ٥٤٦ .

٢) - الموسوعة السوفياتية : ص ١٤ من الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨١ .

٣) - المصدر نفسه : ص ٧٨ .

٤) - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية : ص ٥٣
بيروت ١٩٧٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا أهم ما يذكر في الاتجاه المعارض . أما الاتجاه الموافق ، وهو الاتجاه الغالب عند المحققين فقد ابتدأه تلاميذ الغزالي كابن تومرت ومحمد بن يحيى القائل : " الغزالي لا يعرف فضله الا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال [١] والذي علق عليه السبكي بقول لا يخلو من المبالغة : " ولما كان علم الغزالي من الغاية القصوى احتاج من يريد الاطلاع على مقداره أن يكون هو تام العقل ، وأقول لا بد من تمام العقل من مداناة مرتبته في العلم وحينئذ فلا يعرف أحد ممن جاء بعد الغزالي قدر الغزالي ولا مقدار الغزالي .... انما يعرف قدر الغزالي بقدر ماعنده ، لا بقدر الغزالي في نفسه [٢]."

ومعاصر الغزالي عبد الغافر الفارسي يشير الى مكانة الغزالي بمقارنته مع أستاذه الجويني فيقول : ...." وكان الامام (أي الجويني) مع علو درجته وسمو عباراته وسرعة جريه في النطق والكلام لا يصغي نظره الى الغزالي سرا لابانه عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ولا يطيب له تصديه للتصانيف وان كان متخرجا به ، منتسبا اليه [٣] . "

أما الامام العماد الاصفهاني فقال : " كان في العلم بحرا زاخرا وبدرا زاهرا ، وأشرقت غرائبه في المشرقين والمغربين ، وملأت حقائب الطويين وثقلت غوارب الثقلين (٤)" وقد قيل أن الأقطاب ثلاثة : " قطب العلوم كحجة الاسلام الغزالي ، وقطب الاحوال كأبي يزيد البسطامي ، وقطب المقامات كعبد القادر الجيلاني (٥) "

يقول الزبيدي : " وقد شهد له القطب سيدي محي الدين بن عربي أنه من رؤساء الطريقة وسادتهم (٦) . " وكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول لأصحابه :
"من كانت له منكم الى الله حاجة فليتوسل بالغزالي (٧)"

أما فيلسوف المغرب ابن طفيل ، فيقول : " لا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة [٨]."

---

١) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ١٠٦ المطبعة الحسينية المصرية .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - المصدر نفسه والـ ص ١٠٧ .

٤) - دولة آل سلجوق : ص ٧٦ .

٥)- اتحاف السادة المتقين : جـ ١ ص ١٠

٦) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٧) - عبد القادر العيدروس : تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : ملحق الاحياء : (جـ ٥ : ص ٦) .

٨) - حي بن يقظان : ص ١٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد ظلت مكانة الغزالي مرموقة متألقة عبر الزمان حتى في أقوال الباحثين الغربيين حديثا : يقول كل من :

تج . ديبور : " لاريب أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الاسلام ، ومذهبه صورة لنفسه ، أعرض الغزالي عن معرفة هذا العالم بطريق العقل ولكنه أدرك المسألة ادراكا أعمق من ادراك فلاصفة عصره[١] .

جولد تسهير: " ... وكان احدى مفاخر المدرسة النظامية ... وكتاباته الفقهية تعد مرجعا من المراجع الرئيسية في المذهب الشافعي[٢] . "

رينان : " انه الوحيد بين الفلاسفة الذي انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير الفلسفي[٣]."

كارادوفو : " هذا الوجه بالغ الشرقية محاط بهالة من التصوف الحاد ، قادر أن يفرض على الهواة المعاصرين من الروحانية مثل النور من ذروة الجبل وقت الغروب[٤]. "

ماكدونالد : " انه أعرق المفكرين المسلمين أصالة وأعظم المتكلمين المسلمين اطلاقا[٥]."

هنري كوربان:" يمكننا التصديق طوعا ، مع التحفظ تجاه بعض المبالغات ، أن هذا الخراساني كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا في الاسلام يشهد بذلك اسمه الفخري ، حجة الاسلام ، الذى أطلق أيضا على غيره من المفكرين[٦] ."

---

١) ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ٢٢٩ من الترجمة العربية لعبد الهادى أبو ريدة .

٢) ـ العقيدة والشريعة : ص ١٧٧ .

٣) ـ نقلا عن جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتهما للمنقذ : ص ٣ .

٤) ـ من كتابه " الغزالي " : ص ٤١ من الترجمة العربية .

٥) ـ نقلا عن مهرجان الغزالي : ص ٢١ .

٦) ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٧١ من الترجمة العربية بيروت ١٩٦٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خاتمـــة :

لا شــك ان الامام الغزالي من أولئك الأعلام المتألقين الكبار الذين جادت بهم الحضارة العربية الاسلامية في مرحلة من مراحل عطاءاتها الخصيبة .
فلقـد كانت حياته كلها ، وهي قصيرة ، عبارة عن تجربة فلسفية شاملة ، خاض خلالها الأغوار واقتحم الأهوال في سبيل الوصول الى كنه العقيدة ، وبلوغ حقيقة الدين الذي تلقفه صبيـا بتقليد الوالدين والأستاذين ، وما أن شب حتى أحاط بأصوله وتوغل الى قضـايـاه ، وفرع مسائلـه ، وأدرك اتجاهاته وفهم روحه ، واستشف أسرار الكون ولا حوته له غايـة الانسان من خلاله . هذه التجربة الفلسفيـة الأصيلـة أغناها الغزالي باعتبارات فكرية عميقة ، وتطلـرات فلسفية نافذة عريقة وحين انتقل الى الحياة الأخرى ، ترك نتائج هذه التجربـة مجسـدة في أعمالـه التي وهبت للأجيال من بعده جودة الفهم ، وحصانة المنهج ، ونماء الفكر ، وغزارة المعرفة ، وبلاغة اللســان ، وسمو العاطفة ، ونشاط الروح ، وعلو الهمـة فكانت للناس هدا عذبا لا ينضب ، وشعلة هادية ، ورحمة شاملة ، وقـــــدوة رائعـة .

فلا عجـب أن تخلـد الأجيـال ذكره في دنيا الفكر ما بقي هناك فكـر .

- انتهـــى -

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أهم المراجع عن حياة الغزالي

(أ) -

١- ابن عساكر : تاريخ دمشق ، حـ ١ظ ٣٤٠ وما بعدها .
٢- ابن الأثير : الكامل ، حـ ١٠ / ١٧٣ .
٣- ابن الأثير : اللباب ، مادة (غ-ز-ل) .
٤- ابن الجوزي (أبوالفرج) : المنتظم ،حـ ٩ / ١٦٨ - ١٧٠ .
٥- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، حـ ٣/ ٣٥٣ - ٣٥٥ .
٦- ابن كثير : البداية والنهاية ، حـ ١٢ / ١٧٣ - ١٧٤ .
٧- ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، حـ ٤/ ١٠-١٣ .
٨- ابن هداية الله : طبقات ابن هداية الله ، ص ٦٩ - ٧١ .
٩- ابن الوردي : تاريخ ابن الوردي ، حـ ٢ / ٢١ .
١٠- أبو الفدا : المختصر ، حـ ٢ / ٢٣٧ .
١١- حاجي خليفة : النجوم الزاهرة ( ) حـ ٥/ ٢٠٣ .
١٢- السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى : حـ ٤/ ١٠١ ومابعدها .
١٣- سبط بن الجوزي : مرآة الزمان ، حـ ٨/ ٣٩ - ٤٠ .
١٤- الصفدي (صلاح الدين) : الوافي بالوفيات ، حـ ١/ ٢٧٤
١٥- الزبيدي (الامام الشهير بمرتضى) : اتحاف السادة المتقين ، حـ ١/ ٦ - ٥٣ .
١٦- العيدروس (الامام عبد القادر) : تعريف الأحياء بفضائل الأحياء .
١٧- طاشكبرى زادة : مفتاح السعادة ، حـ ٢ / ١٩١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب - أما من كتب عن حياة الغزالي من المستشرقين :

١- ر . جوشة (R. GOSCHE) " حياة الغزالي ومؤلفاته " طبع في برلين ١٨٥٨ .

٢- ماكدونالد (B.D. MACDONALD) " حياة الغزالي "

٣- أسين بلاثيوس : (ASIN PALACIOS) " روحانية الغزالي "

٤- (أربع مجلدات ، مدريد ١٩٣٤ - ١٩٤١)

٤- زويمر : " الغزالي والأندلس " : (معرَّب)

٥- كارادوڤو : (CARRA de VAUX) " الغزالي " (معرَّب)

ج - مَنْ كتب عن حياته من الكتاب العرب :

١- نخبة من الباحثين : ضمن مهرجان الغزالي (دمشق ١٩٦٢)

٢- د . زكي مبارك : " الأخلاق عند الغزالي " (١٩٢٥) .

٣- أحمد فريد الرفاعي : " الغزالي " .

٤- د . محمد البهي : " الغزالي " .

٥- محمد رضا : " أبو حامد الغزالي "

٦- د . عبد الرحمن بدوي : " مؤلفات الغزالي " .

٧- د . سليمان دنيا : " الحقيقة في نظر الغزالي " .

٨- د . عبد الكريم عثمان : " سيرة الغزالي " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الباب الثاني

أ - مفهوم التأويل ومعناه .

ب - استعماله لدى مختلف الفرق .

(النصيون - المعتزلة - الأشاعرة - الشيعة - الصوفية)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- التأويـــــل -

١) - الحركة العقلية الأولى في الاسلام :

للقرآن الكريم أكبر شأن في أمر الاسلام والمسلمين ، فهو هديهم في شريعتهم وهو المنار الذي يستضاء به في أساليب البلاغة العربية ، بل هو المنبع الصافي الذي ينهلون منه فلسفتهم الروحية والخلقية ، وهو الموجه لهم في الحياة والمعاملات وشتى المظاهر الاجتماعية . فلقد انتشر المسلمون في الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا من بيتهم الحرام ، وعلمت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل ، وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن وآذانهم تصيخ السمع له ، وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذى فتحوه وغلبوه صادرين عن القرآن والسنة النبوية ، وهذا أعلى ماكانوا يملكون ، فاتجهوا يخاطبون ، من خلاله ، أمما عريقة في الحضارة ، راسخة في الفكر ، مما حدا بهم الى قراءة نصوصه قراءة متدبرة شاملة والامعان في استنباط تعاليمه وأحكامه امعانا عميقا واسعا يستجيب لمنهجهم الجديد ، والشامل في الحياة . فعلماء التفسير وأئمة الحديث وفقهاء الاسلام أحاطوا علما بالكتاب والسنة واستنبطوا منهما الأحكام وردوا الحوادث المتجددة الى أصول من النصوص وعرف علماء التفسير وجه التفسير وعلم التأويل ومذاهب العرب في اللغة وغرائب النحو والتصريف واصول القصص واختلاف وجوه القراءة وصنفوا في ذلك الكتب ، فاتسمت بطريقتهم علوم القرآن على الأمة ، وأئمة الحديث ميزوا بين الصحاح والحسان وتفردوا بمعرفة الرواة وأسامي الرجال ، وحكموا بالجرح والتعديل ليتبين الصحيح من السقيم ويتميز الممسوح من المستقيم ، فاستقامت طرق الرواية والسند حفظا للسنة . واهتدى الفقهاء لاستنباط الأحكام والتفريع في المسائل ومعرفة التعليل ورد الفروع الى الاصول بالعلل الجوامع ، واستيعاب الحوادث بحكم النصوص ، وتفرع من علم الفقه والأحكام علم أصول الفقه وعلم الخلاف ، وتفرع من علم الخلاف علم الجدل ، ولزم من علم الفرائض علم الحساب والجبر والمقابلة ، الى غير ذلك ، وبهذا تمهدت شريعة القرآن وتأيدت واستقامت علوم الدين وتفرعت (١) .

وقد صحبت هذه الحركة العلمية نزعتان أو اتجاهان ، اتجاه يميل الى التوسع في الاعتماد على النظر والقياس والبحث عن مقاصد الأحكام وعللها لاتخاذها أساسا في الاجتهاد ، وكان موطنه العراق ، واتجاه يميل الى عدم التوسع في ذلك والوقوف عند دلالة الآثار والنصوص ، وكان موطنه الحجاز .

فقد كان الحجاز موطن النبوة ، وفيه قام الرسول صلى الله عليه وسلم وبلغ

---

١) - أنظر : عوارف المعارف : لشهاب الدين السهروردي : ملحق الاحياء (ج ٥ : ص ٤٥)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

دعوته واستجاب لها أصحابه واستمعوا اليه ، وحفظوا أقواله ووعوا سنّتـه وطبقوها ولم يزل موطن الكثرة التالية منهم الى وفاتهم فاستودعوا كل ما استوعبوه - وهو كثير - فأخذه عنهم التابعون الذين حرصوا على الاستيطان في موطن النبوة . لذلك كان علم السنة لدى أهل الحجاز موفورا ، وكان علمهم بالآثار أعظم حظا ، وكان لذلك افتاؤهم فيما يعرض عليهم مستندا الى مايعلمون من ذلك ، وهو وفير ، وكان التجاؤهم الى النظر والاجتهاد ، بسبب ذلك ، قليلا ، اللهم الا حين لا تسعفهم الآثار ولا يجدون فيها حاجتهم .

أما العراق - فكان له حضارته ونظمه ، وتعدد سبل العيش فيه ، ولم يكن له من السنة حظ الا بسبب ما انتقل اليه من الصحابة وتابعيهم ، وكان ماينقلون من الآثار الى العراق أقل مما هو في الحجاز ، وكانت حوادث العراق لعمارته وحضارته وتراثه أكثر من حوادث الحجاز ، أما ثقافة أهله فكانت أعظم ، وتمرسهم على النظر أوسع وأقوى ، وكانت حاجتهم الى النظر ، لذلك ، أشد ، واستعمالهم له أكثر ، والاعتماد عليه لقلة مالديهم من السنة وعدم وفائه بكل مطالبهم(١).

وان كانت الطرق قد اختلفت بالناس فأراد كل أن يشرح النص لنفسه تبعا لبيئته ومنهج قومه الخاص في الحياة ، فان ذلك لا ينافي القول بأن الحياة الاسلامية كلها - كما يشير سامي النشار(٢) - ليست سوى نظـر قرآني عام : فمن النظر في قـوانين القرآن العملية نشأ الفقه ، ومن النظر فيه ككتاب ميتافيزيقـي نشأ علم الكلام ، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق ، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ، ومن النظر فيه كلغة البهية نشأت علوم اللغـة .

" وتطور العلوم الاسلامية جميعها ينبغي أن يبحث في هذا النطاق " .

---

١) - الشيخ علي الخفيف : نشأة المذاهب الفقهية : مجلة البحوث والدراسات العربية : ص ٢٢١ - ٢٢٢ . العدد الثاني : فبراير ١٩٧١ - القاهرة .

٢) - من مقال له : " البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية " : ضمن مقدمة كتاب : " الشامل " لامام الحرمين الجويني ص : ١٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذا كان لزاما علينا أن نرجىء البحث في آراء الغزالي الكلامية والفلسفية ، ونعمد الى بحث التأويل واتجاهاته عند مختلف الفرق الاسلامية ، ذلك أن التأويل مثل ، بحق ، الجانب الارهاصي الأول لكل الآراء الكلامية المتتالية ، والنظرات الفلسفية المتلاحقة . لدى المدارس الفكرية المختلفة . يقول بارية (R. PARET.) : " الصوفيون واخوان الصفا والشيعة والمدارس الفكرية التي لم تمرق من الاسلام ولكنها انحرفت الى حدّ ما عن طريق السنة ، وجدوا جميعهم في التأويل أداة صالحة لجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفي للقرآن بل ذهبوا الى استنباط آرائهم من نصوصه (١) "

٢) - التفسير والتأويل :

ان ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة من تفسير ، لم يكن يشتمل على تفسير آيات القرآن جميعها (٢) ، انما ورد عنهم تفسير بعض ما غمض وهذا الغموض كان يزيد كلما بعد عن عصر النبي والصحابة لأن العربية لم تعد سليقة لكثير من الناس ، وخاصة أهل الحضر ، فاحتاج المشتغلون بالتفسير أن يكملوا هذا النقص بشرح ما لم يرد فيه شرح . فاجتهد التابعون في تكميل بعض هذا النقص ، وجدّ من بعدهم في ذلك حتى أكملوا تفسير الآيات جميعها معتمدين على ما عرف من لغة العرب وأساليبهم . وقد وقف الناس في ذلك موقفين . فقوم تشددوا في التفسير ، فلم يروا أن يجرؤوا على تفسير شيء من القرآن مالم يرد فيه قول للنبي أو الصحابة كأهل الحجاز ، وقوم ، على العكس

---

(١) - دائرة المعارف الاسلامية : جـ ٤ ، ص ٥٢٣ .

٢) - قال أبو عبد الرحمن السلمي : " حدثنا الذين كانوا يقرئوننا (هكذا وردت) عثمان بن عفّان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا اذا تعلموا من النبي (صلى الله عليه وسلم) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل . "
(ابن تيمية : الاكليل في المتشابه والتأويل : ص ٤٨) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من ذلك ، لم يروا بأسا أن يفسروا القرآن حسب اجتهادهم . ومن هذين الموقفين وجد القول بالتفرقة بين التفسير والتأويل . ويشير أحمد أمين الى أن المسلمين عنوا بالتفسير ما اعتمد فيه على النقل مما ورد عن الرسول والصدر الأول وخاصة في الأمور التوقيفية التي ليس للعقل فيها مجال كتفسير الحروف المقطعة في أوائل السور مثل :

آلم ، وحم ، ويس ، وكأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، وعنوا بالتأويل ما يعتمد فيه على الاجتهاد ويتوصل اليه بمعرفة السياق ومعرفة أساليب العربية واستنباط المعاني من كل ذلك[(١)] .

وبتحقيق كل من مادة " تفسير " ، وتأويل " ، يمكن أن تتأيد وجهة النظر هذه . ان مادة (ف . س . ر) تلتقي مع مادة (س . ف . ر) في معنى الكشف والابانة الحسية .

فقولنا : سفرت المرأة : أي كشفت عن وجهها[(٢)] . وفي القرآن : " والصبح اذا أسفر " (المدثر : ٣٤) أي ظهر[(٣)] . وأسفر وجهه حسنا : أشرق . وفي القرآن : " وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة " (عبس : ٣٨) .

والفسر هو أيضا البيان والكشف : يقول ابن منظور : " الفسر : كشف المغطى ، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل[(٤)] " لذلك يكتفي بايضاح التفسير بأنه : " بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها[(٥)] " أو هو كما يشير التهانوي ، " علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها[(٦)] " .

---

١) - ضحى الاسلام : حـ ٢ ، ص ١٤٥ .

٢) - مختار الصحاح .

٣) - تفسير الجلالين .

٤) - لسان العرب (فصل الفاء - حرف الراء) .

٥) - أمين الخولي : دائرة المعارف الاسلامية : حـ ٥ ، ص ٣٤٨ .

٦) - كشاف اصطلاحات الفنون : حـ ١ ، ص ٢٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقوله تعالى : " انا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا " (الانسان : ٢٣)
فالتنزيل لغة : الترتيب[1] ، وشرعا : ظهور القرآن بحسب الاحتياج[2] وعليه يكون قولنا : تفسير التنزيل : بيان الترتيب جلاؤه .

ومما سلف يتبين أن جملة من الكلمات مثل : " المنطوق " و " ألفاظ " " والترتيب " تؤيد الاتجاه الحسي الذي يعتمد عليه التفسير .

أما التأويل ، فهو الرجوع الى الأصل[3] . وفي لسان العرب : " الأول : الرجوع ، آل الشيء يؤول أولا ومآلا : رجع . وأول اليه الشيء رجعه . وأوّل الكلام وتأوله : دبّره وقدّره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى مايحتاج الى دليل ولولاه ما ترك ظاهر اللفظ .[4] "

وقد أشار الجرجاني الى فرق بين التفسير والتأويل في قوله : " التأويل في الأصل الترجيع ، وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر الى معنى يحتمله ، اذا كان المحتمل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى " يخرج الحي من الميت " ، ان أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا (اتجاه حسي) وان أراد اخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا[5] . (اتجاه عقلي) .

من هنا يبدو التفسير مقترنا بالأمور الحسية الظاهرة بقدر مايتعلق التأويل بالامور المعنوية الباطنة ، وبهذا المفهوم يمكن أن نفهم اشارة ابن عباس المتدرجة بالتفسير من صورته البسيطة الى صورته المعقدة . حيث قال :

---

١) - مختار الصحاح .
٢) - الجرجاني : التعريفات : ص ٧١ .
٣) - يقول ابن تيمية : " قال بعض السلف في قوله " لكل نبأ مستقر " قال حقيقة فانه ان كان خبرا فإلى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع ، والا لم تكن له حقيقة ولا مآل ولا مرجع ، بل كان كذبا " (الاكليل في المتشابه والتأويل : ص ٢٩)
٤) - (حرف الألف - فصل اللام) .
٥) - التعريفات : ص ٥٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" التفسير على أربعة أوجه :

١- تفسير تعرفه العرب من كلامها .

٢- تفسير لا يعذر أحد بجهالته .

٣- وتفسير يعلمه العلماء .

٤- وتفسير لا يعلمه الا الله .[1] "

فالمرتبة الأولى والثانية يدركها الناس عامة فلا تحتاج إلا الى قدر كاف من لغة العرب وبذلك لا تحتاج الى اجالة الفكر والنظر ، أما الثالثة فلا تبلغ بمجرد اللغة ، بل تحتاج الى اجتهاد وتأمل ورأي ، لذلك خصّت بالعلماء وبهذا المعنى فهي توافق التأويل الذي هو أخص من التفسير . روى ابن الجوزي عن أبي اسحاق الفيرزبادي أنه : " سئل يوما دما التأويل ؟ فقال : حمل الكلام على أخفى محملته .[2] " ويبدو أن التأويل صار اصطلاحا يطلق على تفسير مادة القرآن لأنه جزء هام للشرح اللفظي الظاهري المتمثل في التفاسير التقليدية كتفسير الجلالين وكتفسير السيوطي المسمى " لباب المنقول في أسباب النزول " .

ولقد ورد لفظ " تفسير " في القرآن مرة واحدة في الآية : " ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا " (الفرقان : ٣٣) ومنه يتضح أن المقصود به الوضوح والجلاء والبيان ، وهو يكاد يكون ضد التأويل الذي هو : " رد أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر[3] " ويبدو الفرق بينهما واضحا مما ورد في التأويل من اشارات قرآنية تبلغ حوالي سبع عشرة آية ، ثمان منها في سورة يوسف وحدها . وأكثرها يشير الى نوع من المعرفة ليس طريقها الحس ولا العقل . ولا يستمد صراحة من الكتب المقدسة ، ذلك النوع في أبسط صورة وأعمها وأشملها هو الرؤيا[4] التي لا يدرك مغزاها الا بتسليط ضوء التأويل . ففي سورة يوسف مثلا : عدة رؤى لم يتبين معناها الا بنوع من الكشف والتأويل[5] الذي

---

١) - أورده الامام ابن تيمية في : الرد على المنطقيين : ص ٥٤ .

٢) - المنتظم : جـ ٩ ، ص ٨ .

٣) - الفيروزبادي : القاموس المحيط : (فصل الفاء - باب الراء) جـ ٣ ص ١١٠ (طبعة ثالثة ١٩٣٣) .

٤) - يقول الفيروزبادي : " التأويل عبارة الرؤيا " (المصدر نفسه : فصل الهمزة - باب اللام) جـ ٣ ص ٣٣١ .

٥) - التأويل الوارد في سورة يوسف هو تأويل أحاديث الرؤيا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تعلمه يوسف من ربه :

الآية : - "وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث" (يوسف : ٦)

- " مكنّا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث" (يوسف : ٢١)

- " وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل جعلها ربي حقا ." (يوسف : ١٠٠)

- " ربّ قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث" (يوسف : ١٠١)

وقد لجأ قوم يوسف اليه قائلين :

- " وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين " (يوسف : ٤٤)

- " نبئنا بتأويله انا نراك من المحسنين " (يوسف : ٣٦)

- " قال : لا يأتيكما طعام ترزقانه الا أنبأتكما بتأويله ." (يوسف : ٣٧)

كما يحدثنا القرآن في موضع آخر ، وفي أسلوب قصصي طريف ، عن مثل هذه المعرفة أو الكشف الذي كان يطمح اليه سيدنا موسى (عليه السلام) ليستطيع تأويل وبلوغ مغزى أعمال العبد الصالح ، التي لم تكن - في الظاهر - لتنسجم مع العاطفة ولا مع المنطق ولا مع القانون الأخلاقي ، لذلك لم يستطع موسى صبرا وهو يرى رفيقه في الطريق يقوم بهذه الأعمال . ولما تبيّن أنه لم يستطع بعقله ولا بحسّه أن يبلغ السرّ في كل ذلك ، تحير ، فأراحه العبد الصالح وأزال قلقه بأن أظهر له ذلك السر بالتأويل :

الآية : - " سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا " (الكهف : ٧٨)

- " وما فعلته عن أمري ، ذلك تأويل(١) ما لم تسطع عليه صبرا ." (الكهف : ٨٢)

مثل هذه الآيات والاشارات في التأويل ، تدور اذاً حول الأسرار الكامنة وراء الأحداث الظاهرة ، وذلك أمر يتعلق بالعلم الالهي والكشف ، وليس له بالتحصيل والعلم دخل ، شأن التفسير الذي هو ايضاح لمدلول اللفظ ولا دخل له بالأسرار .

لذلك ينصب التأويل على المتشابهات لبيان دلالتها الصحيحة (أسرارها) ورد أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر ، وفي ذلك يقول ابن رشد :

---

١) - فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها ومن قتل الغلام ومن اقامة الجدار - أنظر سورة الكهف -

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

* معنى التأويل : هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة ، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"(١).

ومما سلف يتبين الفرق بين التفسير والتأويل ، فالتفسير ، وهو أعم ، اتخذ في الأساس لفهم القرآن على طريق تفهم ألفاظه ، وترتيب أسبابه ، وتبين أحكامه أما التأويل ، وهو أخص ، فهو مرحلة لاحقة بدأت مع بدء تكون المذاهب والفرق التي أخضعت اتجاهات القرآن عن طريق التأويل وطوعتها للاستدلال على الرأي وتأييد المذهب . ذلك أن الخلافات السياسية بين المسلمين بعد وفاة الرسول (ص) أسفرت عن صراع بين المسلمين سرعان ما تحول الى جدل ديني وجعلهم فرقا تدعي كل منها أنها تدافع عن استقامة المعتقد الديني واتجاهه الصحيح وتحافظ على سلامة تقاليده : أهل السنة يقولون بصحة خلافة أبي بكر بعد وفاة النبي لأن الأمر شورى ، وأهل الشيعة ينادون بأن الخلافة من حق علي وأبنائه من بعده ، والخوارج المخالفين للسنة والشيعة يقولون أن الخلافة جدارة ، لا شورى ولا وراثة .
والمرجئة يطالبون بدورهم أن يكف أهل السنة والشيعة والخوارج عن تكفير بعضهم بعضا(٢). ثم دخل الاسلام جماعات كثيرة من أهل الأديان الأخرى وأتوا معهم بمعتقداتهم السابقة فظهرت فرق جديدة حولت الجدل الديني الى اجتهادات في التفسير نجم عنها مواقف واتجاهات في التأويل مختلفة(٣) ، فالحنابلة التزموا

---

١) - فصل المقال : ص ٣٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م

٢) - انظر : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : الغزالي : ص ١٧٥ .

٣) - يقول ابن تيمية : في " الاكليل في المتشابه والتأويل ." "... صنف بعضهم في ابطال التأويل أو ذم التأويل ، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول ، وقال الآخر بل يجب تأويلها وقال الثالث بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم ، الى غير ذلك من المقالات والتنازع ." ص ٢٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بظاهر النصوص وتحرجوا من تأويلها ، والحشوية سموا بالمشبهة أو المجسمة لأنهم شبهوا الله بالبشر ونسبوا اليه صفات الأجسام ، والقدرية جحدوا القضاء والقدر والجبرية قالوا بأن الانسان مسيّر لا مخيّر . والقرآن نفسه ، كان قد ساعد على تشجيع مثل هذه الاتجاهات والتأويلية المختلفة . فقد جاء يصف الله بصفات لها ما يشاركها من صفات البشر في الاسم أو الجنس كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه امورا يوجد ما يشابهها في الانسان كالاستواء على العرش ولنا الوجه واليدين . ثم أفاض في القضاء السابق والقدر وفي الاختيار الممنوح للانسان ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات ، ووكل الأمر في الثواب والعقاب الى مشيئة الله . فكنلنا ان اعتبار حكم العقل مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل أن أفسح في المجال واسعا أمام الناظرين ، خصوصا و " دعوة الدين - كما يشير الامام محمد عبده - الى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنوّ من التحديد[1] " .

وفي الصدر الأول . كان موقف السلف من أمثال هذه المتشابهات موقفا متحفظا متحرجا ، وكان علماؤه يتهيبون من الادلاء بآرائهم فيما أشكل عليهم منها حتى قالوا " أمروها كما جاءت[2] " . وقد اشتهر الامام مالك بموقفه الشهير حين سئل عن الاستواء ، فقال : " الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة[3] " .

ولما جاء الأشاعرة فتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ، ومنعوا التأويل فيه ، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله الرؤية ، وكونه سميعا بصيرا .

---

١) - رسالة التوحيد : ص ٢٥ .

٢) - الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٤ .

٣) - الشهرستاني : (الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٩٣ ، وأيضا طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٤ ، ص ٢٧٨ - مطبعة الحلبي ١٩٦٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وأولوا المعراج ورأوا أنه لم يكن بالجسد ، كما أولوا عذاب القبر والميزان والسراط وجملة من أحكام الآخرة مقربين بالجنة والنار وصفاتهما الحسية ، أما الفلاسفة فقد زادوا على ذلك فأولوا كل ماورد في الآخرة وردوه الى آلام روحانية ، ولذات عقلية ، وأنكروا حشر الأجساد ، وقالوا ببقاء النفس ، وأنها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدركان بالحس .

هكذا نجد أن التأويل قد تدرج من موقف النصيين المحافظين ممثلا باتجاه الحنابلة الى موقف المتكلمين ثم الفلاسفة الذين استندوا في تأويلهم للنصوص الى الفكر المحض ، غير آبهين بما عداه ، وقد أشار الغزالي الى هذين الطرفين المتقابلين (الحنابلة - الفلاسفة) بقوله : " وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال (اتجاه الفلاسفة) وبين جمود الحنابلة دقيق لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور الهي ، لا بالسماع "(1).

وبلوغ التأويل مرتبة عالية من النظر العقلي سببه أن المسلمين انفتحوا على العالم انفتاحا واسعا ، واطلعوا على الجدل المنطقي عن طريق السريان النساطرة واليعاقبة ، ونقل لهم هؤلاء كتب اليونان ، خاصة كتب الفلسفة فتأثروا بها وبمنطق أرسطو ، فحل عندهم روح النقد محل التقليد والمحافظة وأخذ الركون الى ظاهر النص الديني يتلاشى لديهم شيئا فشيئا ، وانتهت بذلك اتجاهات التأويل الى نوع من الثقافة العقلية والبراهين المنطقية ، وتحولت مباحثها الدينية الى مباحث فلسفية شاملة مثلها بحق ، المعتزلة والأشاعرة ونتج عن كل ذلك تعقيد العقيدة الدينية البسيطة(2) مما أدى بذوي النزعات

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٤ .

٢) - يقول ابن تيمية في " الاكليل من المتشابه والتأويل " : " ان الأولين لعلمهم بالقرآن والسنة وصحة عقولهم ، وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب علموا يقينا أن التأويل الذى يدعيه هؤلاء . (المتأخرون عن السلف والمتأولون للقرآن) ليس هو معنى القرآن فانهم حرفوا الكلام عن مواضعه ، وصاروا مراتب مابين قرامطة وباطنية يتأولون للأخبار والأوامر ، وما بين صائبة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر ، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء ، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون آيات الصفات ، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ماجاء في بعض الصفات " ص ٢١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الصوفية الى استشعار النقص في هذا الأمر فعملوا جهدهم على تجنب منهج النظر العقلي في دعوتهم الدينية ، عامدين الى منهج آخر ، منهج قوامه القلب والوجدان الى جانب العقل ، فراحوا ينشدون من خلاله ، معرفة بسيطة بعيدة عن مقولات الفكر والتواءاته وتعقيداته علّهم بذلك يعيدون للدين بساطة عقيدته ورونقها الأول . كما لجأ الشيعة بدورهم الى الامام المعصوم يقتبسون الحق خالصا من شوائب الآراء بعيدا عن تعدد السبل واختلاف المناهج .

٣) - النصيون والتأويل :

وقف فريق من المسلمين يسمّون " السلف "[1] من صفات الله موقفا متحفظا ، يرومون تنزيه الله عن المحدثات ويبتعدون عن الخوض في تأويل المشكلات . فأثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة . ولم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل ساقوا الكلام سوقا واحدا ، وأثبتوا صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولم يؤولوا ذلك لأنها قد وردت منصوصة فسموها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة تنفي الصفات وهؤلاء السلف يثبتونها ، سمّوا صفاتية ، والمعتزلة معطلة[2] . وقالوا عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك الا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " (طه : ٥) وقوله " خلقت بيدي " (ص : ٧٥) الى غير ذلك ، ورأوا أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات ولا تأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثله شيء . وهذا ما رأوا أنهم قد اثبتوه يقينا . وقد رأوا طريق السلامة

---

١) - يقول ابن تيمية : " وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان : أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا او مترادفا وهذا والله أعلم هو الذي عناه مجاهد (امام التفسير) ان العلماء يعلمون تأويله " .

(الاكليل في المتشابه والتأويل : ص ٢٣ . مصر ١٩٤٧) .

٢) - الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ ، ص ٩٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في أن يؤمنوا بما ورد به الكتاب والسنة مع عدم التعرض للتأويل بعد أن تبين لهم ان الله لا يشبهه حتما شيئا من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فان الله خالقه ومقدره وهو غيره ، وكانوا يحترزون عن التشبيه الى الحد الذي قالوا معه أن من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى : " خلقت بيدي " وأشار بأصبعيه عند روايته : " قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن " يجب قطع يده وقلع اصبعيه (١) لذا توقفوا عن التفسير بالرأي وامتنعوا عن الخوض في التأويل مستندين في موقفهم هذا الى أمرين :

١- أحدهما بسبب المنع الوارد في قوله تعالى : " فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وتأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب " (آل عمران : ٧)

٢- أما الثاني ، فقد رأوا أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أوّلت الآية على غير مراد الباري تعالى فوقع المؤول في الزيغ ، بل رأوا الصواب في أن يقولوا كما قال الراسخون في العلم : " كل من عند ربنا " ، آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه الى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس ذلك من شرائط الايمان وأركانه (٢) .

ومن سار على هذا المنهج الامام مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ) وأحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني (٢٧٠ هـ) والحارث بن أسد المحاسبي والفضيل ابن عياض والأصمعي الذي كان مع علمه الواسع باللغة ، شديد الاحتراز في تفسير الكتاب والسنة ، فاذا سئل عن شيء منها ، قال : العرب تقول معنى هذا كذا ولا أعلم منه في الكتاب والسنة أي شيء هو ، والشعبيّ الذي كان يقول : " ثلاثة لا أقول فيهن حتى أموت : القرآن ، والروح والرأي (٣) . وربيعة الرأي الذي سئل عن قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " كيف استوى ؟ فقال : " الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق (٤) " أما أحمد ابن حنبل

---

١) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ١٠٤ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - ضحى الاسلام : جـ ٢ ، ص ١٤٤ .

٤) - المصدر نفسه : جـ ٣ ، ص ١٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فقد أشار الغزالي الى موقفه من التأويل بقوله " سمعت بعض أصحابه يقول : انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ :

١- قوله (ص) : " الحجر الأسود يمين الله في أرضه " .

٢- قوله (ص) : " قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن " .

٣- قوله (ص) : " اني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن "(١)

فاليمين مثلا تقبل في العادة تقربا الى صاحبها ، والحجر الأسود يقبّل أيضا تقربا الى الله فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفاته ولكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يمينا (٢) فهذا التأويل أقدم عليه الامام بن حنبل بعد أن تبيّن له استحالة الظاهر فيه لذلك اضطر اليه وهو أبعد الناس عنه .

ومَنْ مثّل هذا الاتجاه أبو حفص النيسابوري القائل : " العالم هو الذي يخاف عند السؤال أن يقال له يوم القيامة من أين أجبت " ومثله آخر بقوله : المعرفة الى السكوت أقرب منها الى الكلام (٣) .

هؤلاء السلفيون يصفهم أبو الحسن الأشعري فيقول : " ينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يقولون : كيف ولا لم لأن ذلك بدعة (٤) " .

ومن هنا كان اسم " بلكفة " أي الايمان الحرفي أو النص بلا كيف ، لأن تحديد " الكيف " يتجاوز الادراك الانساني . والبلكفة يراد بها رؤية المؤمنين بلا كيف ، وقد نهز بهذا الزمخشري ممثلي هذا الاتجاه في شعر له معروف (٥) :

" قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة "

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٤ .

٢) - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ص ١٨٤ - ١٨٥ .

٣) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٧٠ - ٧١ .

٤) - مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ٣٤٧ .

٥) - جولد تسهير : العقيدة والشريعة : ص ١٠٨ من الترجمة العربية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهؤلاء اذا رأوا الوقوف عند ما جاء في الدين وما صرحت به النصوص من غير تأويل أو تسليط الرأي لأحد سببين :

١- إمّا لأن هذه البحوث ، كالخوض في الصفات ، مما لا تصلح للعامة كما يعلل ذلك الغزالي في موقف ابن حنبل بقوله : " والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار ، والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق(١). "

٢- أو لأن ما يتعلق بالله وصفاته شيء وراء العقل لا يمكن أن يصل اليه الانسان الا بأن يقيس الله على نفسه ، وذلك خطأ كبير ، فالأولى الوقوف على ما ورد في النص من غير سؤال بكيف وأين .

ذلك أن العقل ، ان كان قد منح القدرة على أن يدرك البرهان على وجود الله وعلى النبوة ، فانه لم يمنح القدرة على ادراك كنه الله وصفاته ، لذلك آمنوا ايمانا مجملا بما جاء به القرآن ووقفوا بما صرّح به ، ولم يثيروا مشاكل لم يأت بها النبي ولا الصحابة من بعده . فلما أثار المعتزلة القول بخلق القرآن ، وهو مرتبط تأويلي ناجم عن نفي الصفات ، قالوا هم :
القرآن كلام الله ، لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق فاثارة هذه المسألة بدعة لم يقلها النبي ولا صحابته ، ووقفوا عند قولهم : القرآن كلام الله ، وهذا فقط ما قاله الله في قرآنه .

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خاتمـــــة :

ومجمل القول وخلاصته : أن المؤمن الحق عندهم لا يصح أن ينحني أمام العقل فليس ثمة من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطو ، فكلاهما يقابل النقل ، أو النص ويؤدي الى الالحاد والزندقة ، وفي أحسن الأحوال ، الخروج عن مقصـــد الشرع ، لذا لم يكونوا يطيقـــون أن يسمعوا كلمة بخصوص الصفات المنسوبة لله في الكتاب لا بطريق المجاز ولا الاستعارة ولا أية وسيلة تفسيرية أخرى تقدمها علوم البلاغة أو علوم الفلسفة . كما رأوا أن الارادة الالهية هي وحدها المسؤولة عما يجري في هذا العالم وأوامرها هي مقياس الخير والشر . ولا يوجد شـــيء شـــرا من ناحية العقل ، فالزنـــا مثلا ، شـــر لأن الله حرّمـــه ، ولو أن اللـــه لم يصفـــه هكذا لما كان شـــرا .

فالايمان والعقيدة مرتبطان بالمنقول وحده ، أما العقل ، فلا يستطيع أن يخاطـــر في هذه الناحية . لذلك نفروا من علم الكلام ، وكان شعارهم فـــرّ من الكلام فرارك من الأســـد ، وتمثلوا بقول الامام الشافعي الشهـــير :

" الكلام علم ان أصاب المرء فيه لـــم يؤجـــر وان أخطأ فيه كفـــر[1] "

ورغم اتصاف علماء هذا الاتجاه بالاطلاع الواسع على علوم اللغة وأساليـــب البيان وبالجدل وقضايا الكلام فانهم وقفوا من المعقول موقفا مناهضا ، وقد مثل هذا الاتجاه من المتأخرين البارزين : امام السنة الكبير تقي الدين بـــن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الذي اشتهر بمواقفه الهجومية ضد أصحـــــاب النزعات التأويلية وأصحاب الرأي والقياس العقلـــي ابقاء على سلطة المنقول فـــي الشرع والعقيدة ، وهو القائل : " فما اعلم أحدا من الخارجين عـــن الكتاب والسنة من جميع فرسان الكلام والفلسفة الاّ ولا بـــد أن يتناقض فيحيـــل ما أوجـــب نظيره ، ويوجب ما أحال نظيره ، اذ كلامهم من عند غير الله[2]".

---

١) - العقيدة والشـــريعـــة : ص ١٢٩ .

٢) - الاكليـــل : ص ٤٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤ - التأويـــل عند المعتزلـــة (*) :

لم يقتنع المعتزلة بالايمان بالآيات المتشابهات جملة من غير تفصيل كما فعل السلف . وراحوا يشرحون قوله تعالى : " هو الذى أنزل عليـــك الكتاب منه آيات محكمات ، هـ نّ أم الكتاب وأخر متشابهات . " (آل عمران : ٧)

فقد رأى زعيما المعتزلة الأولان ، واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيـــد ، أن المحكمات : ما أعلم الله من عقابه للفاسق كقوله : " ومن يقتـل مؤمنا عامدا متعمدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها " (النساء : ٩٣) وما أشبه ذلك من آي الوعيـد ، أما المتشابهات : فقد أخفى الله عن العباد عقابه عليها كما بيّن في المحكـم . ويرى أبو بكر الأصم أن محكمات : " يعني حججا واضحة لا حاجة لمن يتعمد الى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله عن الأمم التي مضـت ممن عاقبها وغير ذلك . والمتشابهات : كنحو ما أنزل اللـه في أن يبعـث الأموات ، ويأتي بالساعة ، وينتقـم من العصـاة ، أو ترك آية ونسخها مما لا يدركونـه الاّ بالنظـر . " وقال الاسكافي : المحكمات : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة . والمتشابهات هي الـتي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .(١) والامام الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)

(*) - جاء في سبب تسمية المعتزلة : " حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل ابن عطاء الغزّال في القدر ، وفي المنزلة بين المنزلتين ، وانضم اليه عمرو ابن عبيد من باب في بدعتـه ، فطردهما الحسن عن مجلسه . فاعتزلا عن سارية من سـواري مسجد البصرة ، فقيل لهما ولأتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الاسلام لا مؤمن ولا كافـر . "
(عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٥) أما سبب تسميتهم بالقدرية ، فقال البغدادي : " قد زعموا أن الناس هم الذين يقدّرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عزّ وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية . "
(المصدر نفسه : ص ٩٤) . قال الأشعرى : " فان قالوا لِمَ سمّيتمونا قدرية ، قيل لهم لأنكم تزعمون في أكسابكم أنكم تقدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم . والقدري هو من ينسب ذلك لنفسـه . " (اللمع : ص ٥٢) .

(١) - أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ٢٩٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يرى أن محكمات : " أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه .
ومتشابهات : محتملات . " ويرى أن القرآن لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل في النظر والاستدلال[1] .

ولما اتفقوا على أن المتشابهات تحمل معاني مختلفة يمكن بلوغها بالنظر ، راحوا يستأنفون تأويل قوله تعالى : " فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب . "
(آل عمران : ٧) .

كان موقف النصيين من هذه الآية أنه ليس يعلم تأويل المتشابه الا الله ، ولم يطلع عليه أحدا . أما المعتزلة فرأوا أنه قد علمه الراسخون في العلم ، فـ" الراسخون في العلم " معطوف على اسم الله . واحتجوا بقول الشاعر :
" الريح يبكي شجوه والبرق يلمع في غمامة "
فقالوا أن البرق معطوف على الريح[2] . والشريف المرتضى يرى في هذا استئنافا وعطفا ويرى في المتشابه وجوها كثيرة مطابقة للحق واذاً " فالراسخون في العلم " يمكنهم بلوغ هذه الأوجه ، فيقول : " وما يعلم تأويل المتشابه بعينه وعلى سبيل التفصيل الا الله ، وهذا صحيح لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق[3] . " والأمر ذاته بالنسبة للزمخشري الذي يشرح الآية " وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم " فيقول : " أي لا يهتدي الى تأويل الحق الذي يجب أن يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا في العلم - أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع " ...
" وما يذكر الا أولوا الألباب " يرى في ذلك مدحا للراسخين بالقاء الذهن وحسن التأمل[4] .

ومن هنا رأى المعتزلة أن أي وجه من الوجوه يؤدي اليه النظر فهو مطابق للحق وهذا الموقف ، خلاف موقف السلف النصيين الذين تأهبوا من ذلك خوفا من أن ينحرف بهم الرأي فيحكمون بمجرد الظن فيزيغون عن الحق ، وهم

---

١) - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل : حـ ١ ، ص ٣٣٨ .
٢) - مقالات الاسلاميين : حـ ١ ، ص ٢٩٥ .
٣) - آمالي المرتضى : المسماة : غرر الفوائد ودرر القلائد : حـ ١ ، ص ٤٤٢ .
٤) - الكشاف : حـ ١ ، ص ٣٣٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حريصون أشد الحرص على التمسك به . والذين تمثلت لهم طريقة المعتزلة التي أخذت تبتعد عن السنة والآثار كمجرد عملية فيها مغامرة لا تستحق الخوض .

واذاً فهذا الفهم الخاص لمثل هذه الآية السالفة حث المعتزلة على التوالي بالرأي في بقية الآيات ، في محاولة فهم لاجلاء الوجوه والمعاني الكامنة وراء الظاهر المشكل ، وهذا دفع بهم أينما الى جمع الآيات التي قد يظهر فيها خلاف كالجبر والاختيار ، والآيات التي قد يظهر منها تجسيم أو تشبيه وسلطوا عليها عقولهم ، وجرؤوا على مالم يجرؤ عليه غيرهم . وكان المنظرون منهم في كل مسألة الى رأي ، فاذا وصلوا اليه عمدوا الى الآيات التي يظهر أنها تخالف الأولى فيؤولونها . فاذا أداهم البحث مثلا الى أن الانسان مختار ، وهذا مذهبهم أوّلوا كل آيات الجبر ، واذا أداهم الى أن الله منزه عن الجهة والمكان ، أولوا كل ما يشعر ظاهره بأنه تعالى في السماء ، وأولوا الاستواء والعرش ، واذا أداهم البحث الى نفي الجهة عن الله استلزم ذلك أن اعين الناس لا يمكن أن تراه لأنها ركبت تركيبا بحيث لا ترى الا ما كان في جهة ، وأولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله . وعلى هذا المنهج ساروا ، فكان التأويل أهم مظاهرهم وأعظم عناصرهم وأكبر مميز لهم عن السلف ، وفي "تفسير الكشاف" للامام الزمخشري ، وهو من أكبر علمائهم ، أوضح مثال لما ذهبوا اليه في التأويل .

وبفضل تعرضهم لنصوص القرآن والدين عامة بهذا المنهج وهذه العقلية ، قرروا لهم مذاهب في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد ونحو ذلك . فقد أجمعت كل فرق الاعتزال ، وهي كثيرة [1] ، على الاصول التالية :

١) - التوحيد : وهو أن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة . ورأوا أن هذه الصفات ماهي الا معاني قائمة به لأنه لو شاركته في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الالهية . ومنه ذهبوا الى أن القرآن ليس كلام الله بمعنى صفة من صفاته ، بل هو محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت كتبت أمثاله في المصاحف حكايات عنه ، فان ماوجد في محل فهو عرض قد فنى في الحال . ورأوا أن الارادة والسمع والبصر ليست قائمة بذاته ، ونفوا رؤية الله بالأبصار وهو من جملة نفيهم التشبيه عنه

---

١) - أحصى البغدادي مجموعها في اثنتين وعشرين فرقة . (الفرق بين الفرق : ص٩٣)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من كل وجه كالجهة والمكان والصورة والجسم والتحيز والانتقال والنزول ، وأوجبوا تأويل الآيات التي تشعر بذلك[١] . كل ذلك ليتفق مع نظرتهم العقلية في التنزيه .

٢) - العدل : ومن هذا الأصل انتهوا الى أن العبد قادر ، خالق لأفعاله خيرها وشرها . والله تعالى منزّه أن يضاف اليه ظلم لأنه لو خلق الظلم كان ، في نظرهم ، ظالما : كما لو خلق العدل كان عادلا . ورأوا أن الله لا يفعل الا الصلاح والخير . ويجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد حتى ذهبوا الى أنه لا يجوز في حكم الله أن يدخر عن عباده شيئا أصلح مما فعله بهم لهم .
من هنا رأى النظّام أن الله غير قادر على أصلح مما فعله بالعباد ، فقال : " لا يقال يقدر على ما هو أصلح ، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا .[٢] " وقال آخر : " ما وصف الباري بأنه قادر ، عالم بفعله وهو لا يفعله فهو بصور .[٣] " ونجد تعليق جولد تسيهر مصورا لهذه العقيدة حين يقول : " لو أردنا وضع تعاريف متكلمي البصرة وبغداد في تعابير حديثة لقلنا أن الله مقيد في قوانينه التي يصدرها بالأمر القطعي[٤] . " ذلك أن العدل عندهم هو : " ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .[٥] "

٣) - الوعد والوعيد : هو بالنسبة للسلف . كلام الله الأزلي ، وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى ، فكلّ من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء في قضاء العقل . أما المعتزلة فرأوا أنه لا كلام في الأزل ، وانما أمر ونهى ، ووعد وأوعد بكلام محدث ، فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك (٦).

---

١) - انظر الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٤٥ .

(٢و٣) - مقالات الاسلاميين : جـ ٢ ، ص ٢٤٨ .

(٤) - العقيدة والشريعة : ص ١٠٧ من الترجمة العربية .

(٥) - الشهرستاني : الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٤٢ .

٦) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤) - السمع والعقل : بالنسبة للسلف الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل فالعقل عندهم لا يحسّن ولا يقبّح ولا يقضي ولا يوجب ، والسمع لا يعرّف أي لا يوجد المعرفة بل يوجبها ، ورأى المعتزلة أن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظره ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح[1].

فلما فسروا القرآن ونظروا الى قضاياه من خلال هذه الأصول ، ثارت أمامهم عدة مشكلات كمشكلة الصفات مثلا : فهل هذه الصفات عين ذاته أم غير ذاته ؟ وهل هي شيء من الأشياء ؟ والله ، هل هو شيء أم غير الأشياء ؟

فالجبائي (توفي ٢٩٥ هـ) يرى أن الباري غير الأشياء والأشياء غيره ، فهو غير الأشياء لنفسه أو لنفسها . ويرى الطالقاني أن الخيرية صفة للباري ، لا هي الباري ولا هي غيره[2]. ويرى ابن الجبائي أبو هاشم عبد السلام (توفي ٣٢١ هـ) أن الصفات أحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ، ويرد الجبائي هذه الأحوال الى اعتبارات لغوية تعود الى الألفاظ وأسماء الأجناس كالنسب والاضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات بالاتفاق[3].

وبخصوص نفي الرؤية عن الله يقول الامام احمد بن المنير الاسكندري مشيرا الى موقف المعتزلة التأويلي لها بقوله : " .... اذا ورد عليهم النص القاطع الدال على وقوع الرؤية ، كقوله : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " مالوا الى جعله من المتشابه حتى يردوه بزعمهم الى الآية التي يدعون أن ظاهرها يوافق رأيهم[4]. " وهي :

" لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير . " (الأنعام : ١٠٣)

---

١) - المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها . وسيأتي توضيح ذلك في نظرية القيم عند الغزالي .

٢) - مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ٢٦٠ .

٣) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٨٢ .

٤) - الانتصاف : على حاشية " الكشاف " للزمخشري : جـ ١ ، ص ٣٣٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومثل هذه الآية ، في منهج المعتزلة ، لا تلبث أن تؤول تأويلا يتماشى ومذهبهم في التوحيد ، ففيها يرى المعتزلة بأن الله قد تمدّح بنفي الرؤية الذي هو رؤية البصر (ادراك حسّي) عن نفسه على وجه يرجع الى ذاته ، فيجب أن يكون في ثبوت الرؤية له في وقت من الأوقات نقص وذم . فاذا ما اعترض عليهم بالقول : كيف يتمدّح بأنه لا يرى ، وقد يشاركه في نفي الرؤية ما ليس بممدوح ، كالمعدومات والادراكات والاعتقادات ؟ أجابوا بأنه لم يتمدّح تعالى بنفي الرؤية فقط ، وانما بنفي الرؤية عنه واثباتها له ، فتمدّح بمجموع الأمرين ، وليس يشاركه في هاتين الصفتين مشارك ، لأن الموجودات المحدثات على ضروب منها :

١- ما لا يَرى ولا يُرى كالادراكات والاعتقادات ،
٢- ومنها ما يُرى ولا يَرى كالألوان .
٣- ومنها ما يَرى ويُرى كالانسان وضروب الأحياء .

وليس فيها ما يَرى ولا يُرى ، فثبتت المدحة لله تعالى بمقتضى الآية.[1]

وحمل أحمد بن خابط والفضل الحدثي ، وهما من أصحاب النظّام ، كل ما ورد في الخبر بخصوص رؤية الله تعالى ، مثل قول النبي (ص) : " انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضامون في رؤيته . " على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع ، وهو العقل الفعّال (عند الفلاسفة) الذي منه تفيض الصور على الموجودات ، وأياه عني النبي ، كما يذهبان ، حيث قال : " أول ما خلق الله تعالى العقل ، فقال له اقبل ، فأقبل ، ثم قال له ادبر فأدبر ، فقال : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز ، وبك أذل ، وبك أعطي ، وبك أمنع . " وهذا الخبر السالف على أنه - (أي العقل الأول) هو الذي يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل (الله) فلا يُرى البتة.[2]

وبالمنهج ذاته خاضوا في كلام الله ، فلما كان الله وصفاته ، عندهم وحدة لا تقبل التغير ، فمحال أن يكون القرآن كلام الله بمعنى صفة من صفاته ، لأنه لو كان كذلك لكان الله وذاته وبقية صفاته شيئا واحدا . وفي القرآن أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، فهذه حقائق مختلفة وخصائص متنوعة

---

(١) - الشريف المرتضى : أمالي المرتضى : جـ ١ ، ص ٢٢ .
(٢) - الشهرستاني : الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٦٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومتباينة ، ومن المحال أن يكون الواحد متنوعا الى خواص مختلفة متضادة كالذى بين الأمر والنهي . وعليه انتهوا الى أن القرآن مخلوق ، فالنظّام يرى أن كلام الله عرض ، وهو حركة ، لأنه لا عرض عنده الا الحركة ، وانه جسم وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه وانما يفعل الانسان القراءة ، والقراءة الحركة ، وهي غير القرآن ، وأحال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد . ورأى أنه في المكان الذى خلقه الله فيه (١) .

أما الوجه الاعجازي في القرآن ، المصرح به في الآية : " لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . " (الاسراء : ٨٨) .

فان المعتزلة يأبون الا أن يقصروا هذا الاعجاز على عناصر معينة من القرآن كالنظم أو الاعلام بالغيب ، أو غير ذلك ، لا على القرآن بالاطلاق . فالنظّام يرى أن الآية والاعجوبة في القرآن ما فيه من الاخبار عن الغيوب . فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم (٢) . ويشير . . البغدادي الى موقفهم بقوله :

" زعم أكثر المعتزلة أن الزنج والترك والخزر قادرون على الاتيان بمثل نظم القرآن وبما هو أفصح منه ، وانما عدموا العلم بتأليف نظمه ، وذلك العلم مما يصح أن يكون مقدورا لهم (٣) . " وحينما نظروا الى العالم رأوا أنه محدث والمحدث مخالف للقديم ، فاذا كان القديم ليس له غاية ولا نهاية وجب أن يكون للمحدث غاية ونهاية ، ولأن المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك وجب أن يكون له نهاية ، وحينما اعترضتهم الآيات المخبرة عن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار وأنهما لا نهاية لهما ، لم يقروا هذا الخلود وهو يتعارض مع ما أدت اليه عقولهم فلم يفهموا ، أو لم يسلموا بحركات لا تنتهي ، من هنا ذهب العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ) الى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدران على شيء ، ولا يقدر الله في تلك الحال على احياء ميت ولا على اماتة حي ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ، ولا على احداث شيء ولا على

---

١) - مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ٢٦٨ .

٢) - المصدر نفسه : جـ ١ ، ص ٢٩٦ .

٣) - الفرق بين الفرق : ص ٢١٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

افناء شيء ، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .[١] وحمل جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٤ هـ) قوله تعالى " خالدين فيها " على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد ، كما يقال : خلّد الله ملك فلان ، واستشهد على انقطاع حركة أهل الجنة والنار بقوله تعالى : " خالدين فيها مادامت السموات والأرض الا ما شاء ربك ".[٢] (هود : ١٠٨) .

ونظروا في مفهوم الخلق ، وفرقوا بينه وبين الجعل كقوله تعالى : " الحمد لله الذى خلق السموات والأرض ، وجعل الظلمات والنور . " (الانعام : ١) ورأوا أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين ، كانشاء شيء من شيء وتصيير شيء شيئا أو نقله من مكان الى مكان .[٣] ففي الخلق تقدير لخير العباد ، وقد خلقهم الله لينفعهم لا ليضرهم . وان ماكان من الخلق غير مكلف فانما خلقه الله لينتفع به المكلّف ممن خلق ، وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلا ، ولذلك أوجبوا على الله ألا يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به أحد من المكلفين .[٤] فالخلق عندهم لعلة وهي المنفعة ، وهي وحدها الغرض من الخلق .

ونظروا في القديم ، وهل يجوز أن يقع الفعل منه متولدا عن سبب ؟ فانتهوا الى أنه لا يقع الفعل من القديم على طريق التولد ، ولا يقع منه عن سبب ولا يقع منه الا على طريق الاختراع ،[٥] أما الأسباب الطبيعية ، فقد انتهوا الى أنها موجبة لمسبباتها ، ماعدا الجبائي الذى صرّح بالقول : " السبب لا يجوز أن يكون موجبا للسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ."[٦]

---

١) - المصدر السابق نفسه ص ١٠٢ - ١٠٣ .

٢) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٨٨ .

٣) - الامام الزمخشري : الكشاف : جـ ٢ ، ص ٣ .

٤) - مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ٣١٧ .

٥) - المصدر نفسه : جـ ٢ ، ص ٩٩ .

٦) - المصدر نفسه : جـ ٢ ، ص ٩٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبعد هذا كله ، امتد نظرهم الى المعرفة ، فحددوا مراحلها ، وبحثوا في حقيقة البلوغ أو بمعنى آخر متى يصبح الطفل قادرا على المعرفة ، فقال أكثرهم أن البلوغ الحقيقي هو كمال العقل ، وليس البلوغ الجسدي الذي يحدده الشرع بالزمن ، فالانسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدي أو بعده وقد لا يبلغ أبدا ، ولذلك أجمعوا على أن الطفل يجب أن يعرف بارئه بالعقل قبل ورود الشرع اذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدي ، وان قصر في تلك المعرفة كان كافرا مستحقا للعقاب ، وفي هذا يقول بشر بن المعتمر (٢٢٦ هـ) :

" ان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ، ولو فعل ذلك كان ظالما اياه الا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبها ." (١)

ويعرض عبد الستار الجرجاني في شرح المواقف تمسك المعتزلة بالعقل واعتمادها عليه وحده في معرفة الله فيقول :

" انهم يتمسكون في اثبات وجوب معرفة الله بالعقل ، لا بالاجماع والآيات لأنها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف ، أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته ." (٢)

هذا الاعتماد الكلي على العقل ، أدى بالمعتزلة الى أن تظهر لديهم ميول شكية في كل ما يتعلق بالمنقول والآثار ويبدو في ظاهره مخالفا للمعقول ، فرجحوا الكثير من الأحاديث النبوية ، فما ساير العقل منها سلموا به والا انكروه ، ولم يقروا النصيين (أهل السنة) على العمل بالنص ان كان واضحا وترك العمل به ان كان غامضا ، وهاجموا الاعتقادات الشعبية التي اعتبرها خصومهم ملكة الايمان السني ، فرفضوا التسليم بالصراط الذي وصفته الأخبار بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف ، وأنكروا الميزان الذي توزن به أعمال الناس الى غير هذا مما فسروه على أنه مجرد رموز مجازية . ثم زادوا على ذلك فأنكروا المعجزات أو حصروها في دائرة ضيقة كما فعل النظّام الذي جوّز أن تجمع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأي والقياس ، فكان لا يؤمن بالاجماع ، وكان قليل الايمان بالقياس وقليل الايمان بصحة رواية الحديث ويكاد لا يؤمن بأصل الا القرآن والعقل . بل ما وافق العقل من القرآن ، وكان يكاد ينكر النبوة أصلا . وفي ذلك يقول عنه

---

١) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٦٤ .

٢) - أورده محمد محمود في : نظرية المعرفة عند المعتزلة : "مجلة الفكر العربي" ص ٩٥ - العددان : ٢٤ ٥ آب أيلول ١٩٨٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عبد القاهر البغدادي : ... " أعجب بقول البراهمة بابطال النبوات ، ولم يجسر على اظهار هذا القول خوفا من السيف ، فأنكر اعجاز القرآن في نظمه ، وأنكر ما روي في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، ليتوصل بانكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام الى انكار نبوته ، ثم أنه استثقل بأحكام شريعة الاسلام في فروعها ولم يجسر على اظهار رفعها فأبطل الطرق الدالة عليها ، فأنكر لأجل ذلك حجة الاجماع وحجة القياس في الفروع الشرعية "[1]

وان دلّ هذا على شيء فانما يدل على نزعة الشك التي سيطرت على أعلام المعتزلة بدافع دعوتهم الى سلطان العقل ، وتقديسهم له تقديسا مفرطا ، فالنظام نفسه قال :

" الشاك أقرب اليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد الى اعتقاد حتى يكون بينهما شك[2] . "

فاليقين العقلي الذي كانوا يسعون اليه ، كان لا بدّ أن يؤدي بهم الى مثل هذا التحفظ ازاء المعتقدات التي لا يمكن التوصل الى اليقين بشأنها فأنكروها . وكان الجاحظ (١٥٩٠ - ٢٥٦ هـ) يؤكد على اليقين الذي لا بد من أن يمر بالشك فيقول : " تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما ، فلو لم يكن ذلك الا لتعرف التوقف ثم التثبت ، لكان ذلك مما يحتاج اليه[3] . "

وكان أبو هاشم البصري يرى أن الشك ضروري لكل معرفة ، ويصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلي اذا لم يسبقه شك ، كان تحصيل حاصل[4] .

ولا شك أن هذا النزوع الى الشك كان له أثر عند خصوم المعتزلة ، لاسيما عند الامام الغزالي .

---

١) - الفرق بين الفرق : ص ١١٤ .

٢) - د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة : أنظر ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٤) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خاتمـــــة :

لقـد آمن المعتزلة بالله وبما جاء به الرسل ، لكنهم أرادوا أن يبرهنـوا على ذلك بالأدلـة العقلية والبراهين المنطقية ، فنقلوا النظر في آيـات الله من فطـرة وعاطفة وتسليم الى دائرة العقل والنظر ، ومن فـن جميل الى علـم ومنطق ، ووضعوا طريقتهم في حدوث العالم وتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ واقامة الدليل على حدوثها بنفسها ، الى أن وصلوا الى اثبات الله ، وسلكوا هذا السبيل في اثبات وحدانيته وسائر صفاته .

وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلـة وجدالا وتفسح المجال واسعا أمام موضوعات جديدة .

ولعل التاريخ الاسلامي لم يشهد قبل المعتزلة مثل هذه الاسقاطـــات العقلية على النصوص الدينية ، ومثل هذا القول الفلسفي الشامل في اللـــه وصفاته وأفعاله كما شهده في المعتزلة .

لقد كان العقل مهمدا من مجال المعرفة الدينية فجاء المعتزلة وأطلقـوا له العنان في البحث في جميع القضـايا والمسائل ، من غير أن يحدّوه أي حد فجعلوا له الحق أن يبحث في السماء وفي الأرض وفي الآخـرة وفي اللـه والانسان وفيما دقّ وجـلّ ، فليس لـه دائرة معينة لـه الحق أن يسبـح فيها ودائـرة ليس له حق ذلك ، بل خلق العقل ليعلم وفي مكنتـــه أن يعلـم كل شـيء حتى ماوراء الطبيعة وهذا مادفع بهم الى عقلنة النص الديني واثارة مسائلـــه اثارة تغطي مجالات شـتى ، في الميتافيزيـقا والأخلاق والاجتماع والسياسة مع التدليل على صحة القضايا بالبراهين والحجج العقلية والنقلية ، وهذا يعلل ما استفاض فيما بعد من خلاف ومـن أقوال لاعـداد لها ومن حجج لاحصـر لها مما لم يكـن معروفا قبل المعتزلـة .

وفضلا عن ذلك ، فقد أثار المعتزلة مسألة على جانب كبير من الأهميـــة ، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وبموجب هذه المسألة يمكن للعقـل وحده أن يدرك حسن الشـيء وقبحه دون الاستعانة بالشرع ، وهذا بدوره جعل العقل سلطة قصوى وأعطـاه صلاحيـة البت في الأمـور التي يفترض أنها خارجة عن نطاقه كالبحث في الله وصفاته ، وهل هو قادر على الظلم ، وهل قدرته تتعلق بالمحال ، وهل الجنة والنار موجودة اليوم ؟ الى كثير من أمثال هذه المسائل مما يمكن عده محض سفسطـة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وانساقوا الى اقرار العقل على معرفة جميع الأحكام الدينية حتى ما كان منها فروعا وعبادات . وانتهوا الى وضع قانون تشريعي يفرض على الله الفروض مما أدى الى قيام مذهب في التأويل كان في جوهره احتجاجا على هذا المبدأ الاعتزالي وبالتالي تفنيدا لقضاياه ، مثله الأشاعرة بزعامة أبي الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) الى أن وصلت زعامته في القرن الخامس الهجري الى امامنا الغزالي .

ومن الواضح أن مذهب المعتزلة على ما فيه من روعة ودقة وجمال ، وعلى ما أداه من خدمات جليلة في ميدان النظر الديني الذي جعلهم أصحاب الفضل الأول في توسيع مجال المعرفة والنظر العقلي ، كان يقوم على أسس غير سليمة من النقل والعقل ، وفي هذا يشير الامام محمد عبده فيقول :

" تفرقت السبل باتباع واصل (أي واصل بن عطاء) وتناولوا من كتب اليونان ما لاق بعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبته العلم . بدون تفرقة بين ما كان راجعا الى أوليات العقل ، وما كان سرابا في نظر الوهم . فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتى على أصل من اصول النظر ."(1)

من هنا كان المفكرون الكبار الذين بلغوا شأواً بعيدا في النظر العقلي كابن سينا ، والغزالي ، وابن رشد ، يجدون عدم كفاية في حجج المعتزلة ، ولم يعترفوا بهم خصوصاً أنذاك ولا بطريقتهم كطريقة جديرة بحث وتمحيص لذلك سعى كل بطريقته الخاصة ومنهجه الذي ارتضاه للتوفيق بين الدين والفلسفة كما فعل ابن سينا وابن رشد ، وبين المنقول والمعقول كما فعل الامام الغزالي .

---

١) - رسالة التوحيد : ص ٣٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأشاعرة والتأويل

كان اسراف المعتزلة في تمسكهم بالعقل ، وغلوّ أهل السلف في وقوفهم عند ظاهر النص يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا هو مذهب الأشاعرة الذي ينسب الى أبي الحسن الأشعري البصري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) الذي كان معتزليا تابعا لأبي على الجبائي ثم انفصل عنه ليؤسس بذلك مذهبه الخاص .(١)

ساد مذهب الاعتزال بين مذهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة الهجرية حتى انتزع الأشعرية السيادة منه في حدود الثلاثمائة للهجرة ، وكان مذهب الأشعري هذا يتميز عن مذهب النصيّين (أهل السلف) بعدم اكتفائه بالاستشهادات بالنصوص الدينية وحدها ، بل اعتمد في نصرة آرائه على العقل أيضا ، ملتقيا بذلك مع الاعتزال .

ففي الآية : " وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم " يجد الأشاعرة " الراسخون في العلم " معطوفا على " الله "(٢) وبذلك يرون أن المتشابهات يعلم تأويلها الراسخون في العلم ، وهذا الموقف يختلف عن موقف النصيّين القائلين : أنه لا يعلم تأويلها الا الله وحده ، انما يعرف الراسخون في العلم تفسيرها لا تأويلها .(٣)

---

١) - جاء في طبقات السبكي (جـ ٣ ص ٣٤٧ - ٣٤٩ ، مطبعة الحلبي ١٩٦٥) قوله : " كان أولا قد أخذ عن أبي علي الجبائي وتبعه في الاعتزال . يقال : أقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة اماما ، فلما أراده الله لنصر دينه ، وشرح صدره لاتباع الحق ، غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما ، ثم خرج الى الجامع ، وصعد المنبر ، وقال معاشر الناس ، انما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله تعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده ، كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس ... قال الحسيني بن محمد العسكري : كان الأشعري تلميذا للجبائي : وكان صاحب نظر ، وذا اقدام على الخصوم ، وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم ، الا أنه لم يكن قويا في المناظرة ، فكان اذا عرضت عليه مناظرة قال للأشعري : نب عني . "

٢) - أحمد أمين : ظهر الاسلام : جـ ٤ ، ص ٩٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويرى الأشاعرة في المتشابه مجازات عن معان ظاهرة : فاليد مثلا مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القدرة ، والنزول عن البر والعطاء والضحك عن عفوه تعالى (١) ... الخ) .

ولما جاء الأشعري ، كان من أهم ما خالف فيه المعتزلة قوله باثبات الصفات ، ذلك أن المعتزلة ، كما رأينا ، قد نفوا هذه الصفات تماشيا مع مذهبهم في التوحيد ، ورأوا مع زعيمهم أبي الهذيل العلاف أن الله عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو ، وحي بحياة هي هو وانما اختلف التعبير لغرض ، فاذا قلت عالم ، اثبتّ لله علما هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل ، فالأشعري رفض هذا الطرح مركزا نقده عليه بشدة ، وكما قال الشهرستاني :

" ألزم منكري الصفات الزاما لا محيص لهم عنه (٢) " فكون الله ، عنده عالما قادرا ، لا يخلو من أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا ، كما يرى المعتزلة ، أو زائدا ، فان كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته وليس الأمر كذلك ، فعلم أن الاعتبارين مختلفان ، ويرى أن هذا الاختلاف إمّا أن يرجع الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة ، والرجوع الى اللفظ المجرد باطل لأن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين (قادر - عالم) . وبطل رجوعه الى الحال لأن اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي (وفي هذا تناقض) فتعيّن الرجوع الى القول بأن هناك صفتين قائمتين بنفسيهما غير ذاته تعالى (٣) . ويرى الأشعري مثلا في علم الله الذي يتعلق بجميع المعلومات .

المستحيل والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم (٤) . أنه صفة له وهي غير ذاته فيقول : " ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم . انه لا يخلو أن يكون الله عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، فان كان عالما بنفسه ، كانت نفسه علما .... فلما استحال أن يكون الباري تعالى علما ،

---

١) - أحمد أمين : ظهر الاسلام : جـ ٤ ، ص ٩٤ .

٢) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٩٤ .

٣) - المصدر نفسه : جـ ١ ، ص ٩٥ .

٤) - المصدر نفسه : جـ ١ ، ص ٩٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

استحال أن يكون عالما بنفسه ، فاذا استحال صحّ أنه علـالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسـه ." (١) وهذا مايسري (٢) انطباقه على سائر صفات الذات من الحياة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك (٣) .

وبهذا القياس الذي واجه به الأشعري حجج المعتزلة ، انساق الى القول بأن الله تعالى " عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بارادة متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصـر ..... (وأن) هذه الصفات أزليـة قائمة بذاته لا هي هو ولا هي غـيره (٤) ."

وبذلك يرى الأشاعرة بزعامة أبي الحسن أنهم رغم القياس العقلي المستعمل في تحليل النص وفهمه لم يخرجوا عـن منظور أهل السنة المثبتين للصفات استنادا الى قوله تعالى في العلم :

" انزله بعلمه " (النساء : ١٦٦) وقوله : " وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه " (فاطر : ١١) وأثبتـوا له القوة كما في قوله : " أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشـد منهم قوة " (٥) (فصلت : ١٥) .

---

١) ـ من كتابه " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " : ص ١٤ ، بيروت ١٩٥٣ .
٢) ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها .
٣) ـ صفات الله بحسب أسمائه ثلاثة أقسام :
أ) ـ قسم يدل على ذاته : كالواحد والغني والأول والآخر وسائر ما استحقه من الأوصاف لنفسه .
ب) ـ قسم يفيد صفات الأزليـة القائمة بذاته : كالحي والقادر والعالـم والمريد والسميع والبصير وسائر الأوصاف المشتقة من صفاته القائمـة بذاتـه .
ج) ـ قسم مشتق من أفعالـه : كالخالق والرازق والعادل ونحو ذلك ، وهذه الصفات لم يكن اللـه تعالى موصوفا بها قبل وجود أفعاله ، فليست أزليـة ـ أنظـر : (الفرق بين الفرق : ص ٣٢٦-٣٢٧) .
٤) ـ الملل والنحل : حـ ١ ، ص ٩٥ .
٥) ـ مقالات الاسلاميين : حـ ١ ، ص ٣٤٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما كلام الله في القرآن ، والذي اعتبره المعتزلة مخلوقا لأنه ينافي الوحدة ، فان الأشعري يرد عليهم ذلك استنادا الى تحليل الآية : " انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (النحل : ٤٠) ويرى أنه : " لو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له كن ، والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له : لأن هذا يوجب قولا ثانيا ، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال ، وذلك فاسد ، واذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقا ، ولو جاز أن يقول لقوله لجاز أن يريد ارادته ، وذلك فاسد عندنا وعندهم ، واذا بطل هذا بطل أن يكون مخلوقا[1] .

أما ما استند اليه المعتزلة في القول بخلق القرآن اعتبارا من التعدد كالأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد .. الخ . فان الاشاعرة يردون هذه الوجوه الى اعتبارات تتعلق في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام، ويرون أن العبارات والألفاظ دلالات على الكلام الأزلي ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي ، ويرون أن الفرق بين القراءة والمقروء كالفرق بين الذكر والمذكور ، فاذا كان الذكر محدث فالمذكور قديم[2] .

ومن هنا عرفت النظرية الأشعرية القائلة أن كلام الله أزلي ، لكن هذا لا ينطبق الا على كلام النفس ، أي الصفة الأزلية لله التي ليس لها بدء ولم تنقطع مطلقا .

وهذه النظرية جاءت متوسطة بين قول المعتزلة ، بالخلق ، وقول الحشوية الذين رأوا أن القرآن قديم حتى الحروف والعبارات والكلمات فيه قديمة . [illegible]

والكلام بموجب هذه النظرية معنى قائم بالنفس ، وهو غير العبارة ، والعبارة دلالة عليه من الانسان ، فالمتكلم عند الأشعري هو من قام به الكلام ، وعند المعتزلة من فعل الكلام ، غير أن العبارة تسمى كلاما : اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ[3] ، ونجد في تعليق الفيلسوف ابن رشد على

---

١) - اللمع : ص ١٥ .

٢) - الملل والنحل : ج ١ ، ص ٩٦ .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

موقف الفريقين مايزيد المسألة وضوحا ، فيقول :

" المعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو مافعله المتكلم قالوا : ان الكلام هو اللفظ فقط ، ولهذا قال هؤلاء : ان القرآن مخلوق ، واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم ، وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا ، أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه ، وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به ، أما الدال عليه فلم يقم به سبحانه .... و في كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل . [1] " وفي تفصيل القول عند الأشاعرة بأن الكلام الوارد في القرآن هو عبارات وألفاظ دالة على كلامه تعالى الأزلي وليس هو بحد ذاته صفة لله نجم عن ذلك اباحة حرق أجزاء منفصلة من المصحف ، ذلك أن هذا ليس في نفسه كلام الله ، لأن كلام الله صفة ، وصفته لا تظهر منفصلة عنه ، وانما وجب تعظيم المصحف بأجزائه لأنه يدل على المعنى الذي ليس بمخلوق .

وهذه النزعة الأشعرية في كلام الله ، وان كانت تشبه الطرح الاعتزالي في صيغته العقلية وفي تحررها النسبي [2] من النزعة التصينة التي تنفر من الخوض في هذه المسألة وتبدع من يقول " اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق [3] " لا تخرج - أي الأشعرية - عن دائرة السُّنة .

---

١) - الكشف عن مناهج الأدلة : ضمن فلسفة ابن رشد : ص ٧٤ .

٢) - ويلاحظ المستشرق النساوي جولد تسهير أن الأشعري في عزمه الاخير والنهائي لم يرض عن هذه النزعة المتحررة نسبيا في كلام الله ، وذلك في كتابه " الابانة في اصول الديانة " ويستنتج المستشرق أن كل ماهو حق في الأصل السماوي للقرآن ، يراه الأشعري كذلك حقا في مظاهره الزمانية والمكانية التي تصدر عن الانسان .

(انظر : العقيدة والشريعة : ص ١١٨) .

٣) - مقالات الاسلاميين : حـ ١ ، ص ٣٤٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبالمنهج نفسه تصدى الأشاعرة لمسألة الرؤية . فلما استند المعتزلة الى النقل في قوله تعالى " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " عارضهم الأشعري بالنقل نفسه في مثل قوله : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " الى غير ذلك من الآيات والأخبار ، ثم يعمد الأشعري الى نفس سلاح المعتزلة ، وهو القياس ، فيجابه حججهم به . فيرى أن النظر لما كان يحتمل أن يكون بالوجه وبغيره ، وبسبب اذا قرن بذكر الوجه ، كما في الآية السالفة ، أن يريد به نظر الوجه ، كما أنه اذا قرن بذكر القلب كقولنا : " انظر بقلبك في هذا الأمر " وجب أن يريد به نظر القلب [1] . علما بأن هذه الرؤية لا يجوز أن تتعلق به على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع ، فان كل ذلك مستحيل في حق الله لأنه يُرى على نحو لا يشبه المرئيات . فان قالت المعتزلة أنه لو جاز أن يُرى وهو ليس كالمرئيات لجاز أن يُلمس ويُذاق ويُشم وهو ليس كالمذوقات ولا كالملموسات ولا كالمذوقات ولا كالمشمومات يرد عليهم الأشعري أنه ان كان القديم رائيا عالما قادرا حيا ، لا كالرائين من الناس - على مايصرح به الاعتزال - لجاز أن يكون ملموسا ذائقا شاما لا كاللامسين الذائقين الشامين [2] . وبذلك يرد اعتراضهم مؤسسا نظرية في الرؤية ترتكز الى أمرين [3] :

١) - ان العلم في رؤية الله هو علم مخصوص ، ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم ، وبموجب هذا ، فإن كل ما صحّ وجوده جاز رؤيته ، والله تعالى موجود فيصح أن يُرى ، وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة .

٢) - انه ادراك وراء العلم ، لا يقتضي تأثيرا في المدرك ولا تأثرا عنه ، ذلك أن التأثير كالجهة والمكان واتصال شعاع انما هو شأن الرؤية في الدنيا ، وما يدرينا كيف تكون هذه الرؤية في الآخرة ، وعلى أي وضع تتم .

---

١) - اللمع : ص ٣٤ - ٣٥ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٣٦ .

٣) - الملل والنحل : جـ ١ ص ١٠٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد أجمع الأشاعرة كلهم على جواز الرؤية في الآخرة ، وجعلوا ذلك من جملة اعتقاد أهل السنة ، ولكنهم استندوا أيضا الى الفكرة الشهيرة التي اقترنت بمذهبهم وهي فكرة " الجواز " مقابل فكرة " الضرورة " عند المعتزلة والفلاسفة ، وبموجب هذه الفكرة المهيمنة على كل مذهبهم ، تصدوا لنقاش المسائل وطرح القضايا ، ففي المسألة التي نحن بصددها ، وهي مسألة الرؤية ، نجدهم يلجؤون الى الفكرة ذاتها ، فيردون كل التأثيرات التي تقتضيها الرؤية في الدنيا الى مجرد العادة المستمرة ، التي يجوز انقلابها . وها هو امام الحرمين الجويني ، يخاطب منكرى الرؤية مستندا الى هذه الفكرة فيقول :

" لِمَ ادعيتم ثبوت الرؤية تارة وانتفائها أخرى ، على ظنونكم في انبهاث الأشعة واتصالها ؟ وهم تردون قول من يقول : كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع الى استمرار العادات على قضية أرادها الله ، وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب والشبع والري ، وان لم يكونا (أي السببيلان) موجبين لهما (أي للقضية التي أرادها الله من جهة ، واستعقاب الأكل والشرب من جهة أخرى) ولو انصرفت العادة الجارية لجاز رؤية البعيد المفرط والقريب المتداني (كما) ويجوز رؤية ما وراء الحجاب [(1)] . "

وبذلك ينقل الأشاعرة المسألة ، من النقاش العام الخاص بكل مسألة الى الأساس العام الذى تقوم عليه جميع المسائل ، وهو الضرورة العقلية عند المعتزلة ، والجواز الحر عند الأشاعرة ، وهو الذى نافح عنه الامام الغزالي بشدة وأبرزه بوضوح في فكرته عن ظرفية الأسباب الطبيعية مقابل ضرورتها أو بصيغة أخرى : حرية الارادة اللامتناهية التي تتحكم تحكما مطلقا دون قيود في هذه الأسباب ، مقابل عالم العقل المغلق الذى يفترض ثبات هذه الأسباب وحتمية ما ينجم عنها ، وهو ما سنوضحه في حينه في موضعه الخاص .

---

(١) - الارشاد : ص ١٧٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن هنا نرى أن الاتجاه التأويلي عند الأشاعرة والمنهج الذى التزموه في طرح القضايا ، ينطلق من النص أولا من فكرة بسيطة ، ومضمون مجمل ، ومبدأ عام ، (الرؤية مثلا) الى تحديدات منطقية وصيغ عقلية (النتيجة) ، يعرى الأشاعرة معها في الا تبتعد عن المبدأ في النص . وهنا بالضبط تكمن نزعتهم التوفيقية بين السمع والنظر ، ولكن هذا لم يحل بينهم وبين الانتقاد الموجه لهم بأنهم خارجون عن مقصد الشرع حينما يلجؤون الى هذه التحديدات المنطقية والصيغ العقلية لشرح المبدأ النصي ، شأنهم في ذلك شأن المعتزلة ، فابن رشد - وهو الحريص - على التوفيق بين النصوص الدينية والآراء الفلسفية لم يجد في التأويل الأشاعرة الا انحرافا بالنص الديني عن مقصده ، ففي الرؤية ، وهي ما نحن بصدده ، يرى ابن رشد أنه من المتعسر التصديق بموجود ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار ، معللا ذلك ، بأن العقل لا ينفك عن التخيل ، ولهذا لجأ الشرع كما يشير ، الى وصف الله بأوصاف تقترب من قوة التخيل ، كالسمع والبصر والوجه مع التعريف بأنه لا يجانسه شيء من هذه الموجودات ويشبهه ، ويقول :

" لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به اذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل .... (فان) قيل أن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس ، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ".(1) ويخلص الى أن الرؤية يجب أن تؤخذ كما وردت في ظاهر النص ولو أفادت الجسمية ، أما ان ادخل عليها صنف من تأويل المعتزلة أو الأشاعرة ، خرجت بذلك عن مقصد الشرع .(2)

واذا ما لاحظنا أن العقل الذي يتكلم عليه ابن رشد ، والذي وصفه بأنه لا ينفك عن التخيل ، هو عقل الجمهور الذي لم يتمرن على التجريد وذلك بحسب مذهبه في أصناف الناس . أما عقل الخاصة (الفلاسفة) فانه يتميز عن عقل الجمهور بقدرته العالية على التجريد ، وبذلك لا تعوقه قوة التخيل من تصور الموجودات المجردة عن لواحق الحس والخيال ، وعليه فان الفيلسوف غير معني بالتصديق بما ورد في الشرع من أمثال تقترب من التخيل كالنور ، لأن

---

١) - الكشف عن مناهج الأدلة : ضمن فلسفة ابن رشد : ص ٩٥ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا المثال وغيره ، هو مثال ضربه الشرع لافهام الجمهور الذي لا يدرك الأمور ولا يتصورها الا بملاقتها بالتخيل ، وحسب وجهة النظر هذه ، فان رؤية الله في الآخرة التي وصفها الشرع بأنها كرؤية الشمس ليست بحقيقة وانما هي مجاز للاعتبارات السالفة ، وهذا ما يحتمله مذهب ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة . وهذه النتيجة المستخرجة تنسف حقيقة الرؤية بالغاء وجودها المصرح عنه في الشرع ، وهذا ما فعله المعتزلة من قبل ، وهو ما يريد الأشاعرة اثبات عكسه تماما . فان كان الأشاعرة مؤولين للرؤية مثبتين لمدلولها ببضاعتهم الكلامية ، فان ابن رشد ، هو الآخر ، مؤول لها تأويلا يشكك في مدلولها ، وذلك ببضاعته الفلسفية . ولعلّ تأويل الأشاعرة على مايبدو أقرب لمقصد الشرع من تأويل ابن رشد . أما قوله أن الرؤية " يجب أن تؤخذ كما وردت في ظاهر النص ولو أفادت الجسمية " فما ذلك الا تأكيد منه على مستوى الجمهور القاصر ، الذي عليه الأخذ بالظاهر حتى في إشكاله . أما الخاصة فموقفهم حتما غير ذلك ، وهذا ما لا يريده الأشاعرة الذين سموا أن يكون تأويلهم مسايرا لعقل الجمهور ، متوافقا مع العقائد الشعبية السنية .

واذا ما انتقلنا الى مفهوم العدل الالهي الذي حللته المعتزلة وانتهت منه الى أن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقونه ، وأن هذا المفهوم يقضي على الله ألا يفعل شيئا الا بحكمة باعثة له على فعله ، ومصلحة واقعة ، فان الأشاعرة يرفضون هذا المفهوم في العدل ، وربما لما فيه من حجر على الحرية والقدرة المطلقتين ، ويرون أن من يزعم أن الله لا يجوز أن يخلق شيئا الا أن يكون فيه جلب نفع أو دفع ضرر جهل وحمق ، وأي اصلاح ، عندهم ، في خلق ما هو السبب المؤدي الى الكفر؟ ، مستندين في ذلك على النقل التالي :
يقول الأشعري :

" والدليل على جواز تكليف العباد ما لا يطاق من القرآن قوله للملائكة " انبئوني بأسماء هؤلاء ؟ (البقرة : ٣١) يعني أسماء الخلق ، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه ، وأيضا فقد أخبر أنهم : " يدعون الى السجود فلا يستطيعون " (القلم : ٤٢) ، فاذا جاز تكليفه اياهم في الآخرة مالا يستطيعون ، جاز ذلك في الدنيا[1] . "

---

١) - اللمع : ص ٦٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويرى الأشاعرة ان الله يفعل بالعباد ما يشاء دون أن يكون ظالما أو جائرا مستندين الى قوله : " ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض" (٤٢ : ٢٦-٢٧)

يقول الأشعري : " فلما كان الله تعالى قادرا على أن يفعل بالخلق ما لو فعله بهم لكفروا (بغوا) كان قادرا على أن يفعل بهم مالو فعله بهم لآمنوا "(١)

فاذا اعترض الخصم بالقول : اذا لم يفعل الله بالكفار ما يؤمنون عنده فقد بخل عليهم . يجيب الأشعري على هذا الاعتراض بقوله : " البخل ألا يفعل الفاعل ما يجب فعله ، فأما ما كان تفضلا فللمتفضل أن يتفضل به ، وله ألا يتفضل به ، وما كان تفضلا لم يلحق البخل في ألا يفعله الفاعل "(٢)

وبهذه المناسبة يورد لنا السبكي في طبقاته مناظرة وقعت بين أبي اسحاق الاسفراييني الأشعري ، وعبد الجبار المعتزلي :

- عبد الجبار : سبحان من تنزّه عن الفحشاء .
- الاسفراييني : سبحان من لا يقع في ملكه الا ما شاء .
- عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يُعصى ؟
- الاسفراييني : أيُعصى ربّنا قهرا ؟
- عبد الجبار : أفرأيت ان منعني الهدى ، وقضى عليّ بالردى ، أحسن اليّ أم أساء ؟
- الاسفراييني : ان كان منعك ما هو لك فقد أساء ، وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء .

يقول السبكي : وهنا انقطع عبد الجبار .(٣)

---

١) - المصدر السابق نفسه ص ٧٠ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - طبقات الشافعية : جـ ٤ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ (مطبعة عيسى الحلبي) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مما سلف نرى أن المعتزلة ان كانوا يوجبون معرفة الأحكام وشكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي وجوبا يقتضيه العقل منتهين بذلك الى نظريتهم في الصلاح والأصلح واللطف ، فان الأشاعرة يذهبون الى الجهة المقابلة تماما وهي أن ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة يقتضي نقيضه من وجه آخر ، وبذلك خالفوا نظرية المعتزلة في الحسن والقبح العقليين ، وقالوا بأن الواجبات كلها سمعية اذ العقل وحده يمكن أن يبرهن على النقيضين ، وهذا تماما ما ذهب اليه الفيلسوف الألماني كنط حديثا ، واذاً فلا تعويل على العقل ، فأصل التكليف اذاً غير معقول انما هو منقول ، والأمر ذاته بالنسبة للعدل الالهي الذي لايمكن النظر اليه بموازين العقل التي تؤدي الى الحجر على الحرية والارادة الشاملتين ، ومن هنا انتهى الاشاعرة الى " ان الله قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الافضال عليهم ابتداء وتكرما وتفضلا ، لا يجب عليه شيء من ذلك ، والثواب والنعيم واللطف كله منه ، والعقاب كله عدل : " لايسأل عما يفعل وهم يسألون" [(١)].

فالتعليل العقلي لمثل هذه المسائل (الالهيات) يرى الأشاعرة أنه يؤدي الى المحال ، لذلك كانت من الأمور الجائزة اذ لا الواجبة ولا المستحيلة اذ ان الواجب والمستحيل هما من تشريعات العقل وأحكامه . أما الجائز فهو من متعلقات القدرة والارادة الالهيتين ، التي لها أن تفعل وألا تفعل . ومن الحوار الذي دار بين الأشعري وأستاذه الجبائي المعتزلي يتضح ما نرمي اليه من أن التعليل العقلي المعتزلي فاسد عند الأشاعرة . يقول السبكي :

" سأل الشيخ رضي الله عنه (أي الأشعري) أبا علي فقال : أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبي ؟

- فقال (الجبائي) : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل النجاة .
- فقال الشيخ (الأشعري) : فان أراد الصبي أن يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟
- قال الجبائي : لا ، يقال له : ان المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها .

---

(١) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ١٠٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- قال الشيخ (الأشعري) : فان قال : التقصير ليس مني ، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .
- قال الجبائي : يقول له الله : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل أن تنتهي الى سن التكليف .
- قال الشيخ (الأشعري) : فلو قال الكافر : يارب ، علمت حاله ، كما علمت حالي ، فهلا راعيت مصلحتي مثله .

فانقطع الجبائي (١) .

فهذه المناظرة ، في حقيقتها ان دلت على تصور المعتزلة العقلي للصلاح والأصلح فانما تدل على فساد هذا التصور عند الأشاعرة ، وهو ما ينطبق على سائر المسائل الماورائية والالهية ، ولما كان هذا التعليل العقلي لا يؤدي الى معرفة صحيحة في هذه المسائل ، استبدل به السمعُ عند الأشاعرة ، ولما كان السمع في مجمله يتضمن التأكيد على الحرية الالهية المطلقة في مقابل الحرية الانسانية المحدودة تطرق الأشاعرة الى طرح مفهومهم في الحرية في مقابل مفهوم الحرية الاعتزالي المؤسس على التعليل العقلي ذاته .

فالانسان عند المعتزلة يستطيع بواسطة هذا التعليل العقلي أن يتبين الحق طالما كان بامكان العقل تمييز الحسن والقبيح ، وعليه فانه وحده المسؤول عن اتخاذ المواقف ، لأن قدرة الله لا تتدخل لتحقيق حريته ، وبذلك انتهوا الى أن الانسان حر أي فاعل على الحقيقة فقالوا : " ان الانسان فاعل محدث ، ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز (٢) " وفسروا الفاعل بأنه :

" فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة (٣) " . واضطرهم ذلك الى تأويل ما ورد في النص من آيات الهدى والضلال ، فرأوا أن معنى الهدى ليس الا انارة الطريق أمام العبد ، وليس من مستلزمات انارة الطريق أن يسير الانسان فيه ، فقد يستنير الطريق أمامه ولكنه يمشي في الظلام ، فالهداية لا توجب أن يسير الشخص في الطريق المستقيم ، وبمثل هذا فعلوا في معنى الضلال مما تجده في تفسير الكشاف للزمخشري .

---

(١) - طبقات الشافعية : ج ٣ ، ص ٣٥٦ (مطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٥)

(٢) - مقالات الاسلاميين : ج ٢ ، ص ٢١٩ .

(٣) - المصدر نفسه : ج ٢ ، ص ٢٢١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما الأشاعرة ، بطبيعة الحال ، فلم يروا ذلك ، فالايمان والطاعة بتوفيق الله ، عندهم ، والمعصية والكفر بخذلانه ، والتوفيق والهدى عندهم خلق القدرة على الطاعة ، والخذلان خلق القدرة على المعصية . (١)

ويحتج المعتزلة على ذلك بقولهم : " لا يوصف الباري بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ويحال أن يكون مقدور واحد لقادرين " (٢) لذا انتهوا الى أن الانسان قادر بقدرة هي هو .

ويرى الأشاعرة بأن الانسان كغيره من الموجودات المحدثة ، تابع هو وقدرته للقدرة الالهية الشاملة في الكون . يعبّر عن ذلك قول الامام الغزالي ملخصا موقف الأشعرية بقوله . " ان كل حادث في العالم فهو فعله (أي الله) وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ، ولا محدث له الا اياه ، خلق الخلق وصنعهم ، وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال العباد مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته . " (٣) ومن هذا الموقف . الذي لم ير في الكون الا آثارا للقدرة المطلقة ، قال الأشاعرة : " الانسان مستطيع باستطاعة هي غيره " ، مخالفين قول المعتزلة بأن الانسان مستطيع باستطاعة " هي هو " . ويعلل الأشاعرة قولهم " هي غيره " كما يلي : " لأنه (أي الانسان) يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره .... لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مقارنته له ، لم يوجد الا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع ، صحّ وثبت أن باستطاعته غيره . " (٤)

فاذا ما اعترض عليهم بأن لا حاجة للقدرة التي " هي غيره " بدليل أن

---

١) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ١٠٢ .

٢) - مقالات الاسلاميين : جـ ٢ ، ص ٢٢٨ .

٣) - احياء علوم الدين : جـ ١ ، ص ١١٠ .

٤) - اللمع : ص ٥٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العبد يحسّ ويشعر بقدرته هو على الفعل والكف في الوقت نفسه ، يرد الأشاعرة بأن هذه القدرة المشعور بها لا تأثير لها في خلق الأحداث ، فالتأثير للقدرة الالهية وحدها . " الله خلقكم وما تعملون "(١) (٣٧ : ٩٤ - ٩٦) .

من هذا النقاش بين المعتزلة والأشاعرة . نستطيع تبيّن الأطروحة الأشعرية التي انتهت الى أن أعمال الانسان مخلوقة لله ، لذلك نرى أنها اطروحة مشكلة في حدّ ذاتها ، فهي ، وان كانت تحافظ على سلامة التصور لمفهوم القدرة الالهية الشاملة ، فانها تعرّض ، من جهة أخرى ، العلاقة القائمة بين المفهومين ، مفهوم هذه القدرة الالهية ، ومفهوم القدرة الانسانية (العربية) الى صعوبات يتعذر ازالتها ، ذلك أن العبد بموجب هذه الاطروحة ، لا يقدر أن يخرج عما أريد له ، فأفعاله غير متعلقة بقدرته . وتكاليفه بما لا يتعلق بقدرته تكليف له بما لا يطاق وفي ذلك ظلم له - وان كان التكليف بما لا يطاق لا مانع منه في مذهب الأشاعرة كما سبق ذكره - لكن هذا لا يحل الاشكال اذ ترقى مسألة الثواب والعقاب، اذ كيف نفسر استحقاق العبد للثواب والعقاب وأفعاله ليست من خلقه أو بقدرته ؟ أيقع هكذا جزافا ؟ .

هنا نجد الأشعري يلجأ الى مفهوم " الكسب "(٢) أو " الاكتساب " الذي هو من أهم المسائل عند الأشعرية ، وعلى هذا المفهوم يقع الثواب والعقاب . وفسروه بأنه " الاقتران العادي بين قدرة العبد والفعل " فالله قد أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، فاذا أراد العبد شيئا وعزم عليه وتجرد له ، خلقه الله ، فالفعل مخلوق لله ولكن عند قدرة العبد وارادته ، لا بقدرة العبد وارادته (عندها لا بها) فهذا الاقتران بين قدرة العبد والفعل هو الكسب .

يقول الأشعري : " الحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة ، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته . "(٣)

وهذا الكسب بدوره لا يحل الاشكال اذ أن حركة الكسب هذه ، هي الأخرى ، يمكن التساؤل بصددها ، هل هي مخلوقة للعبد أم مخلوقة للرب ،

---

١) - المصدر السابق نفسه ص ٢٧ .
٢) - المصدر نفسه ص ٣٧ - ٤١ .
٣) - مقالات الاسلاميين : جـ ٢ ، ص ٢٢١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فاذا كانت مخلوقة للعبد ، فخلق العبد لأفعاله أولى ، ولا مبرر لطرح هذا المفهوم ، أما اذا كانت خلقا للرب فان الاشكال في تفسير الثواب والعقاب يبقى قائما اذ كيف يستحق العبد الثواب والعقاب على الأفعال وهو بريء حتى من حركة اكتساب هذه الأفعال ؟ وهذا ما يبدو ، أنه ملزم للمذهب ، فالأشعري يصرح بأن حركة الكسب هذه خلق للـه ، وليست من خلق العبد ، فيقول :

" لما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى ، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب خلق حركة الاضطرار (١) . "

وهنا نلاحظ النتيجة التي انتهى اليها الأشاعرة في الحرية ، وهي الحد من حرية الانسان بنفي قدرته على الفعل ، وكل ذلك في سبيل الابقاء على سلامة مفهوم القدرة الالهية الشاملة ، والحرية اللامتناهية . وهذه النتائج تختلف عن نتائج المعتزلة في مفهومهم للحرية . فالمعتزلة بجعلهم الانسان خالقا لأفعاله بقدرته الخاصة يؤدي الى أن بعض المخلوقات لا تتعلق بخلق الله ، أو بعض المقدورات لا تتعلق بقدرته ، وهذا يعني أن عصيان الأوامر الالهية من قبل الانسان يتم بمعزل عن الارادة الالهية ، لأن موافقة الارادة تكمن في طاعة هذه الأوامر ، ومخالفتها مخالفة للارادة نفسها ، وهذا يستنتج من قول الجبائي : " حقيقة الطاعة عندي موافقة الارادة ، وكل من وافق مراد غيره فقد أطاعه (٢) . " ومعلوم أن الله في مذهب المعتزلة يريد أن يطاع ولا يريد أن يعصى ، لأنه يريد صلاح العباد ، وصلاحهم

---

١) - اللمع : ص ٤١ .

٢) - الفرق بين الفرق : ص ١٦٨ . ونلاحظ أنه يلزم من هذا أن الله اذا فعل مراد غيره يكون مطيعا له وهذا ما أشار اليه البغدادي بقوله : " وقد أفرط الجبائي في هذا الباب حتى سمى الله مطيعا لعبده اذا أعطاه مراده ، وسماه محبلا للنساء اذا خلق فيهن الحبل ."
(الفرق بين الفرق :ص ٣٢٦) .

٣) - نذكر بالمحاورة التي دارت بين (عبد الجبار المعتزلي والاسفرائيني الأشعري) " والتي احتج فيها الأول بقوله : أيريد الله أن يعصى ؟ " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في الطاعة ، أما العصيان فليس بصلاح لهم ، لذلك لا يريده الله ، فاذا تم فعل العصيان كان ذلك بارادة الانسان وحده ، لا بالارادة الالهية ، ولكن هذا يؤدي الى التساؤل ، كيف يقع في ملك الله ما لا يريده الله ؟

لم نجد هنا ما وجدناه عند الأشاعرة من تصور شامل للحرية الالهية المطلقة وما ذلك إلا لاعتماد المعتزلة القياس والتعليل العقلي في فهم العلاقة بين الحرية الانسانية والارادة الالهية ، وبموجب هذا التعليل لم يستطع المعتزلة الربط بين المفهومين ، (الحرية الانسانية المتناهية والحرية الالهية اللامتناهية) فوقعوا في الاشكال حتى لىمكن القول أن هذا الاشكال لم يوقعهم فيه الا اعتماد التعليل العقلي في الامور الالهية ، والا فمن أين عرفوا أن الله لا يريد أن يُعصى ، اللهم الا أن علّلوا ذلك قياسا على أنفسهم .

وبهذا التقابل بين الطرح المعتزلي والأشعري نخلص الى أن الأشاعرة ارتكزوا في تأويلهم على شمول القدرة الالهية ، وهو مايوافق مطالب الوحي ، وسلامة المعتقد الديني وان كان هذا المرتكز يعرض لديهم مسألة الثواب والعقاب الى الصعوبات التي ذكرناها سالفا ، والتي لم يستطع الأشاعرة ازالتها عن طريق اللجوء الى مفهوم الكسب الذي لم يؤد في نظرنا الآالى نوع من الجبر ، وبذلك أخفقوا ، هم أيضا ، في الربط بين مفهوم (الحرية الانسانية ومفهوم الحرية الالهية) وشاب حججهم ما شاب حجج المعتزلة من النقصان وعدم الكفاية .

ومن كل ماسلف ، نجد الأشاعرة والمعتزلة كلاهما مؤولًا ، وكلاهما اعتمد في طرح آرائه . على فهم للنصوص مبني على الأقيسة العقلية والبراهين المنطقية ، وكلاهما كان مسوقا الى ذلك بدافع نزعة التوفيق بين مطالب الوحي ومقتضيات الفكر التي فرضت نفسها بناء على التطورات الاجتماعية والثقافية في البيئة الاسلامية . مما جعل الفكر الاسلامي في مراحله المتلاحقة كلها يتسم بهذه النزعة التوفيقية .

وقد انتهى كلا الفريقين في معالجتهما هذه للقضاياالى صيغ عقلية وآراء فلسفية شائقة كانت ارهاصا للمفكرين والفلاسفة اللاحقين . يقول كارادوفو : " الاشاعرة ليسوا دون المعتزلة لباقة في المعالجة - وعلى مابين المدرستين من عداء ، فقد تتابعتا وتلاحمتا ... أجل توجد فروق في حلول المسائل . غير أنه لا فرق فيما تفترض (أي الأشعرية) من لباقة ذهنية ، وفي

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اسلوب معالجتها .

وتجد من جهة أخرى عين البحث وعين الدقة في التحليل وعين الجهود في الابتكار ـ ضمن المجرد ـ التي تؤدي الى نتائج ساطعة أحيانا ، وتجريبية أحيانا أخرى .(١) "

فهذه الروابط والوشائج والصلات الوثيقة العرى التي بين الأشاعرة والمعتزلة ، هو ما جعل النصيين (أهل السلف) يقابلون المدرسة الأشعرية بعدم الرضى والسخط ، فرأوا في تعاليمها أو في بعضها ، دساً من أصول المعتزلة ، وهو ما يعلل حملة ابن حزم في الأندلس وتعنيف ابن تيمية لها لأن كليهما طبق أصول النصية (الظاهرية) على العقائد وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن (٢) .

وكان الأشعري وهو يؤسس مذهبه المرتكز على البحث الديني والنظر العقلي ، يستشعر ما سيؤول اليه من انتقاد وطعن ممن يثقل عليهم النظر العقلي ، وقد وضع لذلك " رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام (٣) " جاء في مقدمتها : " أما بعد ، فان طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين (٤) ونسبوه الى الضلال وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل ، بدعة وضلالة (٥) . "

---

١) - من كتابه : " الغزالي " ص ٢٨ .

٢) - تفصيل هذه الحملة تجده في دائرة المعارف الاسلامية ، ضمن مقالات (ابن حزم - ابن تيمية - الأشعري) .

٣) - نشرها الأب رشرد يوسف اليسوعي عن النص المطبوع (الطبعة الثانية) بمطبعة حيدرآباد بالدكن في الهند سنة ١٣٤٤ هـ ، وألحقها بكتاب " اللمع " . بيروت ١٩٥٣ .

٤) - " الاصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته ، وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الاصول . ومن المعلوم أن الدين اذا كان منقسما الى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان اصوليا ، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيا ، فالأصل هو موضوع علم الكلام والفرع هو موضوع علم الفقه . "
(الملل والنحل : ج ١ ، ص ٤١) .

٥) - ضمن اللمع : ص ٨٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويرد على هؤلاء بأن المسائل التي تطرق مذهبه الى الخوض فيها ومعالجتها لم تكن لتخرج عن الشرع، ويرى أن في القرآن أصولا لكل ذلك .

فالحركة والسكون والاجتماع والافتراق كلها تدل على التوحيد ، ففي قصة ابراهيم عليه السلام وأفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان الى مكان ما يدل على التوحيد لأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان الى آخر فليس باله[١] .

والكلام في أصول التوحيد ، يرى الأشعري أنه مأخوذ من قوله تعالى : " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا " (الانبياء : ٢٢) وهو كلام ، كما يراه الأشعري ، موجز منبه على الحجة بأنه لا شريك له ، وان كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فانما مرجعه الى هذه الآية ، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل انما مأخذه من القرآن[٢] .

وكذلك الكلام في جواز البعث واستحالته ، فقد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم غيرهم فيه حتى تعجبوا من جوازه فقالوا : " أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد . " (ق : ٣) وفي نحو هذا الكلام منهم جاء القرآن بالحجاج من جواز البعث بعد الموت تأكيدا لجواز ذلك في المعقول[٣] .

وكذلك الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ ، فالأصل بأن للجسم نهاية وأنه لا ينقسم مأخوذ عند الأشعري من قوله تعالى : " وكل شيء أحصيناه في امام مبين " (يس : ١٢) ويرى أنه من المحال احصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين ، وقد أخبرت الآية أن العدد وقع عليهما[٤] .

وعلى هذا المفهوم من الانقسام انبنى عند الأشاعرة حدوث العالم اذ قالوا بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والاجسام محدثة بحدوثه - وسلكوا في بيان ذلك طرقا عقلية

---

١) - ضمن المصدر السابق نفسه ص ٨٩ .

٢) - ضمن المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

٤) - نفس المصدر : ص ٩٢ - ٩٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

معقدة قال عنها ابن رشد : " وطريقتهم التي سلكوا في بيان الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهرة الفردة - طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور[1]. "

خاتمة : (تعليق وتقدير) :

من مجمل القضايا التي أتينا على ذكرها يتبين لنا الاتجاه الأشعري التأويلي وكيف أنه يرتكز على العقل والقياس في فهمه للنصوص الأمر الذي جعله يتناول قضايا (فلسفية) تبدو في ظاهرها غير ذات صلة بالنص الديني ، وهو ما جعله يرتبط باتجاه المعتزلة التأويلي في صفات مشتركة ، جعلها المستشرق جولد تسهير مبدأ مشتركا بينهما ، مؤداه : " أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أي يقين[2]. " لكن يجدر التنويه بأن هذا التوافق الظاهري بين طريقة الفريقين ليس جوهر المسألة في نظرنا ، ذلك أن للمسألة شقا آخر ، وهو ان كان البرهان المؤسس على العناصر النقلية وحدها لا يعطينا أي يقين ، وهو ما يلتقي فيه الفريقان ، فان تأسيس هذا البرهان على العناصر العقلية وحدها لا يعطينا أي يقين ، وهنا يكمن الاختلاف بين الفريقين أو الشق الثاني من المسألة ، فالمعتزلة بموجب التحسين والتقبيح العقليين (التعليل العقلي) يجيزون تأسيس البرهان على العناصر العقلية وحدها ويرون أنها منتجة لليقين ، وهذا ما لا يتقبله الأشاعرة اذ يرون أن هذا اليقين المزعوم ، والمؤسس على العناصر العقلية وحدها انما هو مجرد ظن ، ذلك أنه يمكن على الدوام البرهان على نقيض ما يبدو أنه يقين في نظر العقل واذاً فالوحي ، أو البرهان العقلي المؤسس على الوحي : هو وحده المنتج لليقين ، وعليه قالوا ان الأمور الماورائية والالهية لا يصل الى معرفتها العقل الا بالاستناد لمبادئ الوحي .

وهكذا نرى أن الأشاعرة والمعتزلة ان التقيا في الظاهر ، من حيث الاسلوب والتناول والمعالجة وقوة الحجة ، فانهما يختلفان من حيث الأساس ، في خصائص ومميزات تمثل اختلاف موقفيهما الديني والفلسفي ، تجعلها في

---

١) - الكشف عن مناهج الأدلة : ضمن فلسفة ابن رشد : ص ٤٨ .

٢) - العقيدة والشريعة : ١٢٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثلاث نقط :

١) - الالتزام الصريح الوحي في الأمور الغائبة : كل ما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة مثل القلم ، واللوح ، والعرش ، والكرسي ، والجنة والنار يجريها الأشاعرة على ظاهرها ويؤمنون بها كما جاءت ويرون أنه لا استحالة في اثباتها ، والأمر ذاته بالنسبة للأمور المستقبلية في الآخرة ، مثل سؤال القبر ، والثواب والعقاب ، وفريق في الجنة وآخر في النار ، فمثل هذه الأمور عندهم تجرى على ظاهرها ويعترف بها اذ لا استحالة عقلية في وجودها (١)

وهم في ذلك يسيرون على مبدأ مفاده : ضرورة التقيد باللفظ الظاهر ان لم يكن هناك دليل على تجاوزه ، وهذا ما يوضحه قول امام الحرمين الجويني : " كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن في خبر الشوارد ، ولم يثبت في اللغة منقولا متجوزا به عن أصل سائر في اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ... ومما يوضح ما قلنا : اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله ، ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهي مجراة على حقيقتها (٢) " وهذا بالطبع يقابل تماما موقف المعتزلة الديني الذي جعلهم ، يؤولون كثيرا مما جاء في القرآن متعلقا بالآخرة .

٢) - الاستعداد الديني : ان المناظرات والمناقشات التي دارت بين الأشاعرة والمعتزلة تبين بوضوح منحى الاتجاهين ، فالاتجاه الأشعري يذعن للنص الديني ولا يتجاوزه الا ضمن شروط . وحتى في هذا الخروج يحرص أن يكون غير متعارض مع تصورهم لمفهوم القدرة والارادة والحرية الالهية الشاملة في الوجود . على حين يظهر الاتجاه المعتزلي حرا في ابتعاده عن مضمون النص ، غير مقيد بسلطة ، اللهم الا بسلطة العقل ذي المدى الوجودي (أي القادر على اصدار أحكام يراها مطابقة للوجود) لذلك ولعوا بالقياس البعيد وبالقسوى .

وهذا يشير من جهة أخرى الى الأساس النفسي المختلف عند الفريقين فأحدهما وهو المذهب الأشعري ، ينم عن استعداد خلقي للخشوع والايمان ، يميل الى العقيدة الدينية ويأبه بأوامرها ، فالروح الدينية تخامره ، فلا يفوته

---

١) - الملل والنحل : هـ ١ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

٢) - الشامل في أصول الدين : ص ٢٥٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن يضع في الحسبان ، وهو يطرح آراءه ، الاعتبارات التي تمليها متطلبات مضمون هذه العقيدة ، في شكلها السنّي . على حين نجد المعتزلي غير معنيّ تماما لما تمليه هذه العقيدة ، الا من الوجه العقلي الصرف ، سايرا بذلك روح الفضول العقلي الذي لا يتماشى مع الاذعان لهذه العقيدة المتواضعة والبسيطة التي يشترك فيها معه الجمهور ذو الآفاق العقلية الضيقة والمحدودة وهو ما ينطبق على المعتزلة والفلاسفة الاسلاميين من بعدهم على السواء .

وفي ذلك يقول المستشرق كارادفو : " يمثل الأشعري الايمان بالنسبة للمعتزلة الذين هم عقليون ، شجعان ، مولعون ، كما يمثل العقل بالنسبة لذوي الايمان الضيّق الأعمى(١) . "

ولعل هذا ما يفسر سيادة المذهب الأشعري ، وغلبته على ما عداه من المذاهب الفكرية الاسلامية .

وهكذا نكون قد بينا الموقف الديني للفريقين ، ولننتقل الى تبيان موقفهما الفلسفي .

٣) - طبيعة العقل :

العقل عند المعتزلة يحسّن ويقبّح ، يصلح للبحث في الأمور ، بل حتى الأمور الغيبية والشرعية يمكن أن تطالهما أحكامه ، وفي وسعه ادراك الأمور الالهية ، فهو عموما جائز - بطبيعته - على المقومات التي تخوله اصدار الأحكام الوجودية والقيمية ، حتى لو تم ذلك بمعزل عن مقررات الوحي ،

ويرى الأشاعرة ذلك حكما بالهوى واستكبارا على الوحي بقياس العقل ، ويرون أن التحسين والتقبيح العقليين اذ ما أقحما على الأمور الماورائية عموما ، والالهية خصوصا ، هو شروع فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وجدال بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه ، فالعقل عند الأشاعرة : " لا يوجب شيئا من المعارف ، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب (٢) "

هذه النقطة الدينية في ظاهرها ، والفلسفية في جوهرها ، بالغة الأهمية اذاً ، ويمكن تحليلها ، اذ ما صيغت بالشكل التالي : فاذا فرضنا للعقل خاصتين من حيث وضعه ، نجد أنه مثال معرفي (cognitif)

---

١) - من كتابه : " الغزالي " ص ٢٣

٢) - الملل والنحل : جـ ١ ، ص ١٠١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أي ذو صلاحية معرفية ، ومبدأ وجودي (ontologique) أي يطابق تصوره الذهني الموجودات في الأعيان ، سواء أكانت هذه الموجودات مادية أم روحانية ، شخصية أم مجردة .

فاذا كان الأمر كذلك ، نجد المعتزلة ، والفلاسفة من بعدهم ، يعترفون بهاتين الخاصتين المفروضتين للعقل ، لأنه ذو " طبيعة " و " غريزة "(١) معرفية عندهم ، وهو ما يمثل الخاصة الأولى . ولما كان العالم معقولا عندهم ، كان العقل ملازما لكل موجود ، وهو ما يمثل الخاصة الثانية ، وكانت من ثمّ ، قوانين هذا العالم مدركة بالعقل لأن الله لا يتدخل في شؤون العالم اذ قد جعله معقولا بحدّ ذاته ، بمعنى أن كل شيء فيه مترابط ترابطا ضروريا ، وما على العقل الا الانطلاق من هذا الترابط لتبيّن القوانين واستخلاص النتائج (في الطبيعة) وتصور الموجودات المجردة (فيما وراء الطبيعة) لأنها معقولة أي مطابقة للعقل والوجود معا .

واذاً فتصور العقل للموجودات ليس من قبيل اسقاط أحكامه عليها ، وانما هو نيلها كما هي عليه في الوجود والحقيقة . وهذا يعني أن الحقيقة متاحة أمام العقل .

لكن الأشاعرة لا يعترفون بهاتين الخاصتين المفروضتين للعقل ، فهو ليس " طبيعة " أو " غريزة " انما هو مجرد العلم وحسب - والعلوم عندهم - كما يشير ابن تيمية هو : " اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد ، من غير أن يكون أحدهما سببا للآخر ولا مولدا له "(٢) . أي أن مقارنة وجود شيء (المعلوم) لوجود آخر ليست مقارنة سببية ، انما هي مقارنة ظرفية ، اقتضتها الارادة الحرة - لا الضرورة العقلية كما هو الأمر عند المعتزلة والفلاسفة .

وهذا يعني أن العقل عند المعتزلة والفلاسفة ، ان كان يدرك الموجودات بناء على الارتباط العلّي (connexion causale) فانه عند الأشاعرة يدركها بناء على الارتباط العرضي (connection accidentelle) ذلك أن العلل نفسها ليست وجودية ، انما هي معان اجرائية ، يستعملها

---

١) - ابن تيمية : الرد على المنطقيين : ص ٩٤ .

٢) - ابن تيمية : المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العقل للفصل والتصنيف وحسب ، وفي ذلك يقول امام الحرمين الجويني :

" ومما ينبغي أن يحيطوا به علما أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتا قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معاني (١) "

ولعلّ هذا الاختلاف في طبيعة العقل ومداه مما يمكن عدّه اختلافا فلسفيا خالصا ، هو الذى حدا بالأشعري الى الانشقاق عن المدرسة الاعتزالية الأقرب الى الفلاسفة .

ولما كان المعتزلة ، بناء على وجهة نظرهم في طبيعة العقل يمثلون بحق العقلانية (Rationalisme) في الاسلام ، أمكن القول أن الأشاعرة مثلوا هذه العقلانية وعبّروا عنها ولكن من منطلق انطولوجي مختلف فان كان العالم معقولا عند المعتزلة والفلاسفة فيما بعد ، ويمكن معرفته معرفة واضحة بالتحري العقلي ، فانه غير مدرك بالتحري العقلي عند الأشاعرة ، لأنه يتضمن دائما بقايا غير معقولة وغير قابلة للتأويل العقلي ، وغير خاضعة بالتالي لتصورات العقل وتحليلاته .

وهذا الموقف الخاص بالأشاعرة - كما نرى - لا يتضمن في جوهره أية مخالفة للعقل أو المنطق ، بل العكس تماما ، فالعقل والمنطق نفساهما يوظفان للتدليل على صحة هذا المنطلق أو الفرض أو النظرية .

ولعل الأشاعرة في دفاعهم عن نظرياتهم قد امتازوا على غيرهم من المتكلمين في هذه العقلانية المتمثلة في عرض المسائل عرضا منهجيا سليما واثباتها بالحجج المنطقية والبراهين العقلية . وفي هذا يقول الدكتوران ابراهيم مدكور ويوسف كرم :

" لئن كان الأشاعرة لم يجددوا كثيرا في النظريات الكلامية فانهم نجحوا نجاحا كبيرا في عرضها والدفاع عنها .

حقا انهم ساروا على طريق المعتزلة في الجدل والمناقشة والأخذ والرد ، ولكن جدلهم يمتاز عن سابقيهم بمنهجهم الفنّي ووسائله المنطقية فبينما المعتزلة يعتمدون في اقناعهم على الطبيعة وآياتها والأدب البليغ واعجازه اذا بالأشاعرة يلجؤون الى الأقيسة فينظمونها والى منطق

---

١) - الشامل في أصول الدين : ص ٦٧٨ .

أرسطوطاليس فيستخدمونه استخداما صالحا .(١)

ولقد بلغ الامام الغزالي بهذه الخاصية الأشعرية قمتها فمنح للمدرسة نفوذا وسلطانا لم تنله من قبل - كما سيتضح في حينه - .

وبموجب هذه العقلانية تميّز الأشاعرة عن غيرهم بكونهم أخضعوا العقل نفسه الى النقد والتحليل ، مبينين مداه اللاوجودي ، وانتهو بذلك الى ان الصيغ اللغوية ، والأحكام الالهية ، ومجرى الوجود ، كلها معطيات أو وقائع لا تتضمن أية عقلانية علينا اكتشاف حكمتها وتناسقها ، كما هو الحال عند الفلاسفة ، وابن رشد خاصة ، بل كل ما هنالك أنها آيات ورموز وخطاب الله الموجه الى الانسان ، وعلى العقل ، بدل أن يفرض عليها أحكامه ، أن يمعصها ويشرحها ويستخرج ما يحتاجه منها ، لأنها ليست من مشمولات العقل ، وانما هي من مشمولات الارادة المطلقة المهيمنة على الوجود فان كان العالم مغلقا لأنه معقول عند الفلاسفة ، فهو عند الأشاعرة منفتح لأنه حرّ وبذلك تنتفي الضرورة (*Nécessité*) ويحل محلها الجواز (*contingence*) . وهذا ما ينتهي اليه الامام الغزالي في دفاعه الشهير عن فكرة عرضية الأسباب ; وهو ، كما رأينا ، انتماء فلسفي جوهري - لا مجرد جدال ديني يراد به افحام الفلاسفة وتعجيزهم ، كما يحلوا لابن رشد ، وهو المنتمي الى الطرف المقابل ، أن ينعته ، في مواضع كثيرة ، بالسفسطة .

واذا ما عدنا الى طبيعة العقل عند الفريقين نجد أن الموجود الذي يوصف بالحسن أو القبح في تشريعات العقل الاعتزالي ، هو ليس حسنا ولا قبيحا عند الأشعرية ، ولما لم يكن العقل مصدر هذا التقييم ، وجب أن يكون مصدره الارادة الالهية ، وهي التي تقرر اذا حسنه أو قبحه ، وهكذا نجد الانتقال من المعتزلة الى الأشاعرة يمثل الانتقال من عالم العقل الى عالم الارادة .

كما يمثل تهافت الفلاسفة عند الغزالي ، تهافت عالم العقل أمام عالم الارادة .

---

١) - دروس في تاريخ الفلسفة : ص ٨٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي الحوار الذي دار بين الأشعري والجبائي ، أحسن تصوير لهذا التقابل والانتقال يقول السبكي :

" دخل رجل على الجبائي ، فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا ؟

قال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، وهو المانع ، والمنع في حق الله محال فامتنع الاطلاق .

قال الشيخ أبو الحسن : فقلت له : فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيما ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج ... فاذا كان اللفظ مشتقا من المنع ، والمنع على الله محال ، لزمك أن تمنع اطلاق " حكيم " عليه سبحانه وتعالى .

قال (الأشعري) : فلم يحر جوابا الا أنه قال : فلم منعت أنت أن يسمى الله تعالى عاقلا وأجزت أن يسمى حكيما ؟

قال (الأشعري) : فقلت له (للجبائي) : لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الاذن الشرعي (الارادة) دون القياس اللغوي (العقل) فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته[1] . "

وفي ذلك يقول البغدادي : " ان مأخذ أسماء الله تعالى والتوقيف عليها اما بالقرآن واما بالسنة ، واما باجماع الأمة عليها ، ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس وهذا خلاف قول المعتزلة في اجازتها اطلاق الأسماء عليه بالقياس[2] . "

فاذا كان القرآن تجسيدا لآيات ورموز لمشمولات القدرة والارادة المطلقتين كانت السنّة شرحا لهذه الآيات والرموز . وكان الاجماع مصادقة على هذه الشروح وامتثالا لها . وكل هذه العناصر بدورها تمثل عالم الارادة مقابل عالم العقل (القياس) .

وبانتماء الأشاعرة الى عالم الارادة ، طرحوا آراءهم ، فقد سووا

---

١) - طبقات الشافعية : حـ ٣ ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨ (مطبعة عيسى الحلبي) ١٩٦٥م

٢) - الفرق بين الفرق : ص ٣٢٦ .

أمام ذوي الورع احتراما كبيرا للقرآن والسنة ، وسايروا ظاهر النصوص تماشيا مع العقائد الشعبية ، كما قدموا من جهة أخرى ، للمثقفين شروحاً عقلية وافية لهذه العقيدة (التأويل) ، مقرونة بآراء فلسفية ذات طرافة وأصالة . وقد رزق أبو الحسن الأشعري (المؤسس) بأتباع أقوياء ، انتقلت اليهم خصائص المذهب التي أتينا على ذكرها ، فأخذوا بمذهبه ودعوا اليه بالأدلة والبرهان ، نذكر منهم على سبيل المثال أبا بكر الباقلاني وأبا حامد الاسفرائيني ، وأبا اسحاق الشيرازي ، عبد القادر البغدادي ، الشهرستاني ، وامام الحرمين الجويني والعلامة المتأخر ابن خلدون ، وفي طليعة هؤلاء الامام الغزالي الذي تزعم المذهب في القرن الخامس الهجري ، مضيفا اليه من الخصائص ما سنذكره في حينه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التأويل عند الشيعة

ويشمل :

١ ـ معنى التشيع
٢ ـ التأويل وجدل الظاهر والباطن
٣ ـ استخراج الرموز لصالح العقيدة الشيعية
٤ ـ الحسن والقبح (الروحانيان) .
٥ ـ الحسن والقبح (العقليان) او التعليل العقلي
٦ ـ التوحيد .
٧ ـ خاتمة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- معنى التشيع

الشيعه في اللغه ، الاتباع . وشيعه الرجل اتباعه وانصاره ، وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض فهم شيع . وقوله تعالى : " كما فعل بأشياعهم من قبل " (سبأ : ٥٤) أي بأمثالهم من الشيع الماضيه (١) وقوله تعالى : " ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مذكر (القمر : ٥١) . والتشيع في الاصطلاح ، أساسه الاعتقاد بأن عليا (٢) وذريته أحق الناس بخلافة النبي (صلعم) ، وهو الإمام بعده دون أبي بكر وعمر وعثمان لانه مفتتح دور الولاية الذي يلي دور النبوة . وفي ذلك يقول ممثل الشيعة الزيدية أحمد بن حسن الرصاص المتوفي حوالي (٦٠٠ هـ) في كتابه " مصباح العلوم " .

((ان الامام بعد النبي (صلعم) هو علي بن ابي طالب عليه السلام . والدليل على امامته قول النبي (صلعم) يوم غدير خم (٣) ، وقد احتج اليه الصحابه : ألست أولى بكم من أنفسكم " قالوا بلى يارسول الله . قال : فمن كنت مولاه فعلي مولاه ،

---

(١) مختار الصحاح .

(٢) هو أمير المؤمنين أبو الحسن بن أبي طالب بن عبد المطلب بن عم النبي (صلعم) . وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم أول هاشمية ولدت لهاشمي ، اسلمت وهاجرت الى الله ورسوله بالمدينة . وماتت بها . ودفنها النبي (صلعم) وقال : "هي أمي بعد أمي". بويع له سنه خمس وثلاثين وكان الجمل سنه ست ، وصفين سنه سبع . وقتل يوم الجمعة لسبع عشره خلت من شهر رمضان سنه أربعين . وكانت خلافته خمس سنين الا ثلاثه أشهر ، وكان نقش خاتمه " الله الملك الحق" وحاجبه قنبر مولاه ، وكاتبه عبد الله بن أبي رافع . (عن: عنوان المعارف وذكر الخلائف" لكافي الكفاة الصاحب بن عباد : ضمن نفائس المخطوطات : ص ١٢) .

(٣) قال العلامه أبو الريحان البيروني في ذكر الأيام والشهور ومناسباتها الاسلاميه " . . . واليوم الثامن عشر (من ذي الحجه) يسمى "غدير خم" وهو اسم مرحله نزل بها النبي عليه الصلاه والسلام عند منصرفه من حجه الوداع وجمع القتب والرحال وعلاها آخذا بعضد علي بن أبي طالب عليه السلام وقال : " أيها الناس ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ . . . الخ " .

(" الآثار الباقيه عن القرون الخاليه "؛ ص ٣٣٤) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره واخذل من خذله " ويضيف أحمد الرصاص قائلا : " ووجه الاستدلال بهذا الخبر على امامته عليه السلام أنَّ النبي (صلعم) جعله مولى للكافه كنفسه ، والمولى هو المالك للتصرف كما يقال : هذا مولى الدار ، ويراد به الذي يملك التصرف فيها . فاذا ثبت أن عليا مالك التصرف على الائمه . كان اماما لان الامام هو الذي يملك التصرف على الناس بحكم الله تعالى فثبت بذلك امامته ، وانه أحق بالامر ممن تقدم من الصحابه (١)

وهكذا فاسم الشيعة . وان كان يضم مجموعه اسلاميه كبيره ومختلفه فيما بينها ، الا انها مجمعة كلها على القول بأن عليا هو الخليفة الشرعي بعد وفاه النبي (ص) ، وهكذا فأبو بكر وعمر وعثمان أخذ واحقه ، والخلفاء الأمويون من بعدهم ، ثم العباسيون معتدون على حق علي وآل البيت جميعا . والواجب على شيعة علي ردّ هذا الحق لصاحبه الشرعي ، والعمل سرا وجهرا على أن يتولى الامر أهله . من آل بيت النبي الذين هم اقرباوه في الدم وورثته في العلم . ولما كانت النبوة نورا من الله ، كان الورثة أيضا نورا من الله كما يقول داعي الدعاة هبة الله الشيرازي المتوفي (٤٧٠ هـ) : " نحن نور من الله وشيعتنا منا (٢) "

وقد انقسم الشيعة الى فرق عدة ، وأساس الاختلاف بينها أمران :

١- الاختلاف في المبادئ والتعاليم ، فمنهم المغالي المتطرف في التشيع الذي يسبغ على الائمة نوعا من التقديس . ويبالغ في الطعن على من خالف عليا وحزبه الى درجة الكفر نالامامية ومنهم المعتدل المتزن الذي يرى أحقيه الائمه في اعتدال ، وخطأ من خالفهم لا يبلغ الكفر كالزيدية .

٢- الاختلاف في تعيين الائمه : فقد اعقب علي وأبناؤه كثيرين . واختلف الشيعة فيما بينهم على الائمه من ذريته . فمنهم من يقول هذا ، ومنهم من يقول ذاك ، فكان ذلك أيضا من اسباب الاختلاف .

ولكن الاختلاف الملحوظ وقع ايضا حول ابناء الامام السادس جعفر الصادق . فلما انتقل هذا الى جوار ربه سنه ١٤٨ هـ انقسم اتباعه الى عدة فرق أكبرها وابقاها فرقتان .

- الفرقه الاولى : جعلت الإمامة الى ابنه موسى الكاظم المتوفي (١٨٣هـ) فالائمة من نسله حتى الامام الثاني عشر ، وهو المهدي المنتظر الذي غاب سنه (٢٦٠هـ) بالسرداب بسامرا . وتعرف هذه الفرقه الآن بالاماميه الاثنى عشريه أو بالشيعه فقط .

---

(١) ص ٢١-٢٢ (المسأله السابعه من " الوعد والوعيد ") .

(٢) المجالس المؤيديه : ص ١٤٧ (المجلس الثلاثين من المائه الاولى) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ـ أما الفرقه الثانيه : فقد جعلت الامامه الى اسماعيل بن جعفر الصادق ثم الى ابنه محمد ابن اسمعيل . فالائمه من ابنائه هم الذين كان من خلفهم الدولة الفاطمية التي اتخذت مصر مقر حكمها من سنه ٢٥٧ هـ الى ٥٦٧ هـ . وعرفت هذه الفرقه في التاريخ الاسلامي بالاسماعيلية

حيناً نسبه الى اسماعيل بن جعفر وبالباطنيه (١) حيناً آخر نسبه الى قولهم بالباطن والظاهر.

وكان انتصار الفاطميين سياسيا وبسط نفوذهم على عده اقطار من البلدان الاسلاميه سببا في قيام اعدائهم العباسيين في المشرق والامويين في المغرب بحملات عنيفة عليهم وعلى نسبهم وعقائدهم . وقد رأينا ـ في ذكر الحياة السياسية ـ كيف كان الصراع عنيفا بين السنة العباسية والشيعة الفاطمية مما كان له أثر محمود على صعيد الفكر والثقافه عامه .

واذاً فلما أصبح للفاطميين سلطان وملك واسع ، وكانوا من قبل يسترون دعوتهم وعقائدهم والعلوم المتعلقه بها ، أخذوا يظهرون شيئا من هذه العلوم وهذه العقائد . وأذاعوها على جمهور المستجيبين في مجالسهم الخاصة بالدعوة التأويلية . وشجعوا العلم والعلماء . وأسسوا دار العلم وشحنوها بالكتب العديدة في مختلف العلوم والفنون ليطلع عليها من يشاء متى شاء . فاصبحوا كما يقول دعاتهم ـ لسان الحق ولواء الذين ، وخزنه التأويل :

" الحمد لله مؤيد الفاطميين بنصره

(تابع ←)

---

(١) جاء في كتاب الانساب للسمعاني ج ٢ ، ص ٤٢ ، طبعه دار المعارف العثمانيه بحيدر اباد الدكن ١٩٦٣) .

" الباطني بفتح الباء الموحدة وكسر الطاء المهملة / في آخرها النون . هذه النسبه الى فرقة يقال لهم الباطنية ، وانما لقبوا بهذا اللقب لدعواهم أن لظواهر الآيات من القرآن بواطن ، والمراد بها دون ماعرف من معانيها في اللغه . واذا فسروا ما أرادوه بالبواطن كان تفسيرها رفعا لاصولها وأصول الشرائع كلها . وربما موهوا على الطغام " من اتباعهم بأن منزلة الظاهر من الباطن منزله القشر من اللباب . ومخرقوا باستدلالهم بقوله عز وجل : " فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب "وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (ج ١ ص ٣١) " سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنيه لا يعرفها الا المعلم . "

وفي اللغه : البطن ضد الظهر ، وبطان الوادي داخله ، وبطان الأمر عرف باطنه . وايضا استبطن الشي دخل في بطنه . وفي الاستبطان معنى الطلب (طلب ما في البطان) ومعنى الاخفاء (اخفاء ما طلب) " مختار الصحاح " ولما كان مذهب الباطنيه يقوم أساسا على طلب الباطن ثم اخفاء هذا الباطن (الستر ـ التكلم) كان اسم المستبطنيه أليق بهم .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وجاعلهم ولاة دينه وأمره ، فهم حفظة التنزيل ، وخزنة التأويل والحجة الى سواء السبيل ، لسان الحق بهم ناطق ، ولواء الدين بعزمهم خافق (١)"
وبالطبع ، فلما كان التشيع ، على هذه الدرجة من الأهمية ، وهذه الدرجه من الخطورة ، أي كونه استمرارا لتاريخ النبوة والفهم الديني الذي يكون أهم منطلقات الفكر الاسلامي ، كان لابد لتفهم أي حلقه من حلقات هذا الفكر من الامتداد والمرور الى الموقف الشيعي خاصه ونحن نهتم بحلقه من حلقات هذا الفكر يمثله في شخص الامام الغزالي الذي كان من بعض مواقفه الدينيه والفكريه صادرا عن ردود الفعل المتأنيه عن هذا الموقف ، الشيعي ولم يقتصر الموقف الشيعي على هذا وحسب ، بل امتد أثره حتى الى الصوفية والفلاسفه الذين كانوا بدورهم موضوع انتقاد شديد من قبل الغزالي . يقول المستشرق " هنري كوربان : " انه لا يمكن التفكير في مصير الفلسفة في الاسلام وبمعنى الصوفيه ، بشكل مستقل عن معنى التشيع ، هذا ولا ننسى ان العرفان الاسماعيلي — المعرفه العليا الذوقيه — ومسائلها الكبرى ، ومصطلحاتها الفنية كانت قد تكونت عند الشيعة الاسماعيليين قبل ولادة الفيلسوف ابن سينا . (٢)"

ويرى أن أفكار علم النبوة الشيعي لم تتوقف عن الحضور طيلة قرون عديدة ، فلقد تأتى عنها العديد من المسائل ، مثل مسأله التوكيد على هوية ملاك المعرفة " العقل الفعال " وملاك الوحي " الملاك جبريل " ومسأله المعرفة النبوية في تعاليليه (AGNOSTICISME) الفارابي وابن سينا (٣) .

---

١) داعي الدعاة : هبة الله الشيرازي : المجالس المؤيديه : ص ١٨٥ (المجلس الرابع والثلاثون من المائه الأولى)
٢) تاريخ الفلسفه الاسلامية : ص ٤٣ من الترجمه العربيه .
٣) المصدر نفسه : ص ٤٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢- التأويل وجدلية الظاهر والباطن

لقد تمخض عن وفاة الرسول (صلعم) فريقان : فريق يعترف بقصور علمه ويخشى إن هو أدلى برأيه في القرآن ، أن يخرج عن جادة الصواب ويحيد عن سواء السبيل كعمر بن الخطاب الذي حين سئل عن معنى قوله تعالى : " فاكهه وأبا " (عبس: ٣١) ما الاب ؟ قال : نهينا عن التعمق والتكلف.(١) ومثل هذا الموقف هو الذي امتد فيما بعد ، وميز المدرسة السلفيه (النصيين) أمثال الامام مالك وبعده الامام ابن حنبل ، والعلامه ابن حزم الاندلسي ثم ابن تيميه كما سبق ذلك في الفصل الخاص به .

وفريق رأى أن الرسول (صلعم) قد علم جماعة محدوده جدا من المسلمين أسرارا من العلم كالذي يروى عن حذيفه بن اليمان واطلاعه على النفاق والمنافقين وكالذي يروى عن ابن عباس من أن النبي (صلعم) دعا له بقوله : " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " وأمثال ذلك مما تجده مذكورا في احياء علوم الدين وغيره (٢)

فهذا التأويل الذي على ابن عباس أن يتعلمه من ربه ، هو عند الشيعه العلم الباطني الذي ورثه علي عن النبي (صلعم) ومن ثم أولاده وذريته من بعده أي الائمه . ولما كان القرآن يضم المحكم والمتشابه ، ولما كان بين المسلمين من يخشى على ايمانه ان تعرض للمتشابه فابتعد عن الخوض فيه ، رأى الشيعة أن الهرب من هذا المتشابه من شأن الناس العاديين أو العوام ، والخوض فيه على الطريقه الاعتزاليه أو الاشعريه انما هو خوض غير مجد لانتفاء المشرف أو المرشد والهادي المعصوم من الزلل والخطأ وعليه فالخوض في القرآن عامة ، والمتشابه خاصه (تابع ←)

---

١) يقول ابن منظور في " لسان العرب " حين تعليقه على لفظ " الاب " الوارد في الاية " فاكهه وأب " : " وفي حديث أنس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قرأ قوله عز وجل : " وفاكهة وأبا " ، وقال : فما الأب ؟ ثم قال : ماكلفنا وماأمرنا بهذا . " (ج ١ ، ص ١٦٨-١٦٦ مادة ((أبب))) ومن المعلوم أن الأب هو الكلأ أو المرعى المتهيأ للرعي والقطع . (انظر المصدر نفسه) . وعليه يكون من المستغرب ان ينجم عن مثل هذا الموقف من عمر .

٢) سيأتي ذكر ذلك في فصل " التصوف " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتم بالاسترشاد بهدي الامـام الذي عليه أن يثبت الايمـان في النفوس ويزيل سـحب الشك التي قد تغيم في عقل المسـلم بشرحه ـ أي المتشابه ـ ويقف الناس على جليتـه ، ومن هنا قال جعفر الصادق : " ان الله لا يجعل حجة في أرضه يسأل عن شيء فيقول : لا أدري"[1] وقال أيضا : " نحن خزان علم الله ونحن تراجمة وحي الله ، نحن الحجه البالغه على مـن دون السماء ومن فوق الأرض"[2].

وقال أيضـا : " ما من آيه قرآنيه إلاّ ولها أربعه معان ، ظاهر وباطن وحد ومطلـع ، فالظاهر التلاوة ، والباطن الفهـم والحد هو أحكام الحلال والحرام ، والمطلع هـو مراد الله من العبد بها"[3]

وبموجب هذا كان الائمه هم الراسخين في العلم لانهم حجة الله بهم يُحلّ كل اشكال ويفتح كل مستغلق ، وينجلي كل غامض .

لنتوقف هنا عند المجالس الشيعية ، ونتابع " الداعي ثقه الامـام وعلم الاسلام " في مجلسه الأول من " المجالس المستنصريه " حيث يقول في الآيه : " ومايعلـم تأويلـه الا الله والراسخون في العلم " (آل عمران : ٧) فالراسخون في العلم هم قرنـاء القرآن ، ومعدن التأويل والبيان"[4] وفي الآيه : " لاتحرك به لسـانك لتعجل به ان علينـا جمعه وقرآنه ، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه " (القيامه : ١٦) يقول : " كان بيان التنزيل ملتمسـا من جهه الرسـول (صلعم) فاستفيد منه ماسئل عن شرح ، بيانه ، وأودع مالم تبلغ طلبات السائلين اليه ، عند وصيه (أي علي) الذي دل" ببلاغتـه عليه فقال (صلعم) : أنا مدينه العلم وعلي بابها ، فمن أراد العلم فليأت البـاب "[5]".

ولذلك كان من اللازم على من يريد النفاذ الى علم النبوة أن يطلب عليا لانه مفتتح هذا الباب استنادا الى الآية : " ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ." (البقره : ١٨٩) .

---

١) أورده د. كامل مصطفى الشيبي في كتابه : "الصله بين التصوف والتشيع" ص ٤٢٢ . (نقلا عن اصول الكافي ص : ٥٣٧)

٢) أورده أحمد امين نقلا عن أصول الكافي : ضحى الاسلام : ج ٣ ص ٢١٥ .

٣) أورده هنري كوربان : تاريخ الفلسفه الاسلاميه : ص ٤٥

٤) ص : ٢٦

٥) المصدر نفسه والصفحه نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويضيف الداعي قائلا : " كان علي (صلعم) يفيد في زمانه من طالب ويحرم عن استنكف وكذب ، ويحث في المحافل على سؤاله ويعلن خطابا بمقاله : سلوني قبل أن تفقدوني . ويقول عليه السلام : بين جنبي علم جم لا أجد له حملة ، ان وجدت لقنا لم يكن مأمونا ، وان وجدت مأمونا لم يكن لقنا . ثم نقل ذلك العلم الى ذريته الذين اصطفاهم الله تعالى لحمله حفظا وصحفا كما قال الله تعالى : " كلا انها تذكره فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهره بأيدي سفرة كرام بررة " . (عبس : ١٥) (ويضيف) فالائمة صلوات الله عليهم هم السفرة الحاملون الصحف المطهرة يسلمها الأول منهم الى الثاني ، ويأخذها منهم الثاني ممن سلف من الماضي . فينظر كل يوم منهم في زمانه مايرى أن المصلحه فيه ويقيم الابلاغ (١).

ومما سبق يتبين أن التنزيل هو ما أستفيد من شرح الرسول وبياناته على طلبات السائلين ، أما التأويل فهو ما أودعه الرسول ولم تبلغ اليه طلبات السائلين . فشروحات الرسول (صلعم) تمثل الشريعة أو المظهر الخارجي للحقيقه (الظاهر) لذلك بلغت اليها طلبات السائلين . وما أودعه الرسول (صلعم) يمثل الحقيقه أو المظهر الداخلي للشريعة (الباطن) لذلك لم تفطن اليه طلبات السائلين لأنها لم تبلغه ولم تدركه أولأنه ليس في متناول الادراك . ولما كان الله من الجود واللطف بحيث لا يضن على عباده بالحقيقه ويرشدهم اليها عن طريق الرسل ، ولما توقفت بعثة الرسل ، كان لابد من نائب يقوم على ايصال هذه الحقيقه الى العباد ويكون وصيا عليها يرشد اليها من تيقن بجدارته وكفاءته ، ويكون " الباب " المؤدي اليها .

ولما كان الأمر كذلك كان علي وذريته من بعده الوسيله والذريعه للحقيقه (علم الباطن) ولما كان علي يحرص كل الحرص في أن تصل هذه الحقيقه الى أهلها ، فهم قوله : "سلوني قبل أن تفقدوني " أي قبل أن تنقطع الذريعة المؤديه الى الحقيقة ، ولوكان المقصود بذلك هو الشريعة لما خشي انقطاعها بموته ، اذ هي في متناول الجميع ، وشروحات الرسول كانت قد أوفت بالمقصود وربما زادت .

وهكذا نجد أن كلمة التأويل تشكل مع كلمة "التنزيل " زوجا من المصطلحات المتضادة المتكاملة ، فالتنزيل اذاً هو الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه الملاك على النبي (صلعم)

---

(١) المصدر نفسه : ص ٢٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

انه انزال هذا الوحي من الملاء الاعلى لتسيير شؤون الملاء الادنى أي البشر وهذا هو مفهوم الشريعة، أما التأويل فهو على العكس ، انه عودة ، او رجوع الى الاصل - وذلك بحسب التعريف - وبالتالي الى المعنى الاصلي للكتاب : وبعبارة أخرى ، الى المعنى الداخلي للشريعة ، انه اعادة الشيء الى أصله . والذي يمارس التأويل اذاً هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها الى حقيقتها التي لاتفصح عن نفسها الا من خلال الوسيلة المؤدية اليها وهي " الباب " أي الامام .

ومن هنا كانت الشريعه في مقابل الحقيقه ، والظاهر في مقابل الباطن والتنزيل في مقابل التأويل . وتحت فكره التأويل هذه ، تولد فكره المؤول ، وهو المرشد أو الهادي الذي ينتقل من الظاهر الى الباطن ليصل من الشريعه الى الحقيقه التي هي المراد والمبتغى .

هذه الحركه بين المتقابلين ضروريه عند الشيعه ، وذلك أن نص الشريعة لامعنى له الا في الحقيقه والحقيقه لاتتمثل إلاّ في الشريعه ، وفي الشريعه الرمز ، وفي الحقيقه المرموز ، وبالتأويل ينتقل المرء من الرمز الى المرموز ومن المرموز الى الرمز ولكن المرموز (الحقيقه) مبطن ومستور ولذلك فلا يمكن بيانه وشرحه بواسطة المنطق أو بالقياسات الكبرى أو بالجدل الدفاعي كما هو الحال عند المعتزلة والاشاعرة ، ولذلك أمسك الرسول عن شرحه وأودع مالم تبلغه أفهام السائلين وإذاً فلا سبيل اليه - أي المرموز أو الباطن - الا بواسطة علم ارثي ينتقل من علي الى ذريته ، وهم الائمه من بعده ، بصفتهم ورثه الانبياء أي ورثة الحقيقه أو الباطن وبواسطتهم تصبح الحركه الجدليه من الرمز الى المرموز موثوقه ومقبولة ويصبح الظاهر وسيلة والباطن غايه وحقيقه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣- استخراج الرموز لصالح العقيده الشيعية

يحاول الشيعة استغلال كل المناسبات القرآنيه التي يمكن استغلالها لصالح عقيدتهم وتثبيتها عند المستجيبين . فلقد روى المسعودي من أن تأويل قوله تعالى : " ليله القدر خير من ألف شهر " (القدر : ٣) ينصرف الى الاشهر الالف التي ملكتها بنو أميه [١] و " الشمس وضحاها " (الشمس: ١) يرى الشيعة ان الشمس رمز لمحمد " والقمر اذا تلاها " (الشمس: ٢) رمز لعلي ، " والنهار اذا جلاها (الشمس: ٣) رمز للحسن والحسين ، " والليل اذ يغشاها " (الشمس : ٤) رمز للأمويين [٢] . ومن الآيه : " ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم " (الحجر : ٨٧) أن القرآن العظيم هو الامام علي لانه أعظم الائمه قدرا : " والائمه من ذريته أمثال السبع المثاني لتناسبهم في العالم ، كلما مضى منهم سبعة أتت سبعة ، كالايام السبعة ، ويكون السادس من الائمة خاتما كيوم الخميس ، وسابعهم عظيم الرفعة كيوم الجمعة . وتطرد هذه الحاله جارية على هذه الامثال الى أن يقوم قائم القيامة على ذكره السلام [٣] .

ومن أمثال هذا نجده في كتاب " الايضاح " لداعي الدعاة شهاب الدين أبي فراس المتوفي (٨٨٣ هـ) حيث أن الالفاظ والكلمات القرآنيه لاتلبث أن تجد لها دلالات باطنيه تتمشى مع مذهبهم المؤسس على فكرة الامامه ومستلزماتها . وذلك مثل : السموات - الارض - الايام السته - الليل - النهار - الشمس - القمر - النجوم - الاستواء على العرش الخ . . .

فالسموات : " باطنها الائمه "

الايام الستة : " باطنها النطقاء "

الاستواء على العرش : " باطنه صاحب الدور السابع الذي هو صاحب الكشف والتأويل "

---

١) أورده . د مصطفى كامل الشيبي في "الصله بين التصوف والتشيع . ص ٤٢٥ . (نقلا عن مروج الذهب : ج ٢ ، ص ٩٩) .

٢) جوله تسهير : العقيدة والشريعة " : ص ٣٦٦ نقلا عن : (اللالئ المصنوعه في الاحاديث الموضوعة) .

٣) الداعي ثقة الامام علم الاسلام : "المجالس المستنصرية " : ص ٣ (المجلس الثاني)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الليل : " باطنه الأسس "

النهار : " باطنه الناطق "

الشمس : " باطنها العقل "

القمر : " باطنه النفس "

النجوم : " باطنها الجد والفتح والخيال (١)

وعلى هذه الدلالات وأمثالها يؤسس الباطنية الفهم القرآني معتبرين أن كل من لم يأخذ بهذه الدلالات هم من الأبالسة والشياطين .. يقول الداعي شهاب الدين " كل من لم ينظر في هذه الآيات الموجودة في الآفاق والانفس والدلالات الباطنيه فيها ، ولم يطلب حقائقها من أرباب الدين الذين هم المستبطنون ، ولم يتقبلها منهم بشكر وخضوع ، فهو من الأبالسة الشياطين الذين ردوا أمر الله (٢) ، والشياطين عندهم هم القشريون أي أصحاب الظاهر سواء كانوا نصيبين ، أو معتزلة أو شاعرة . أما الانسيون فهم اللبيون أي أصحاب اللب المقابل للقشر ، وهم الباطنيون ، وذلك أن الانسان عندهم ما سمي كذلك الا لظهور روحه الناطقة وقدرتها وأفعالها من بين جميع الأرواح غير الناطقه . فهذه القوه هي التي تتيح له التطلع الى الكمال فيتوصل الى لب الامور فيأنس بها . فيصير انسانا بالفعل بعد أن كان انسانا بالقوة . أما الذي يقتصر على القشور لم يحقق الانتقال الى الانسان بالفعل ، فيبقى انسانا بالقوه . وبالتالي لا يأنس بالامور اللبيه اذ هو واقف عند القشر ، لذلك كان أهل الظاهر أبالسة وشياطين لانهم مستوحشون من الحقائق الالهية . ولم يرتفعوا الى مقام الانس بهذه الحقائق ، وهذا خلاف الباطني الذي هو انسان بالقوه يسعى في تأويله لان يصير انسانا بالفعل ، والانس بالفعل لا يتم على التمام إلا في الجنة لذلك كان أهلها هم : " الصور الروحانيه الخالدة المتنحة الابديه الناجيه من الاستحاله والانتقال ، وعقلا كلها وعلما كلها ونعيما كلها ، ومعرفة كلها ، ولطافه كلها (٣) . و : " قد جعلت قبور العلمية مشتاحة لتشبهها بظهور الانس ، لأنهم مجتهدون على أن يصيروا انسا بالفعل (٤) وهكذا نجد الحديث المروي عن الرسول : " اذا جاء الليل واستأنس كل انس واستوحش كل وحش " . معناه عندهم : " أهل الباطن الذين هم أنس بالقوة ينتفعون بأرواحهم الناطقه لاستئناسهم بمذهب اللب ، وأهل القشريه الذين هم شياطين بالقوه لا ينتفعون بها لاستيحاشهم من اللب (٥) .

---

١) " الايضاح " ; ص ٨

٢) المصدر نفسه ; ص ٢

٣) المصدر نفسه ، ص ٦١

٤) المصدر نفسه : ص ٣٠

٥) المصدر نفسه : ص ١٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان الانسان مركب من قوتين قوة طبيعيه وقوه نفسانيه أيدوا ماسلف بأن قالوا : " كل من كانت قوته الطبيعيه أكثر وأغلب من قوته النفسانيه رفع عنه التكليف والامر والنهي والثواب والعقاب، وهم مثل الابله والمجانين والاطفال والحيوانات الخرس . وكل من كانت قوته النفسانيه أكثر وأغلب من قوته الطبيعيه صار مستجيبا أو مأذونا أو داعيا او لاحقا أو اماما أو أساسا أو ناطقا . فأما الظاهريون فقوتهم النفسانيه على مقدار قوتهم الطبيعيه ، بل أقل في المثل ، ولذلك شبههم الله تعالى الى الحيوانات الخرس فقال : " أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أويعقلون ان هم الا كالانعام بل هم أضل سبيلا (الفرقان : ٤٤) ...

(ويضيف الداعي) ... وانما قال الله ذلك الى من وقف على ظاهر القرآن وغيره من كتب الله تعالى المنزلة على رسله ، ولم يقف على تأويله . (١)

فالشياطين اذاً هم الظاهريون لانهم قشريون والانسيون هم الباطنيون لانهم لبيون . هذه المزاوجة والمعارضة بين الانسية والشيطانية لاتلبث أن تصبح معارضة ومزاوجة بين الملائكية (٢) والابليسية . والمراد بها الباطنيه والظاهرية المهيمنه على الحركه التاريخيه في جدليتها بين هاتين الفكرتين . ذلك أنه منذ البدايه خلق الله الشيطانية ممثله بابليس وخلق الملائكية ممثله بآدم . ولما كان القرآن يذكر قصه آدم عليه السلام مقرونه بقصه ابليس نحو سبع مرات . فان الباطنيه سرعان ماوجدت لهذا التكرار من الدلالة مايلائم مذهبهما . وفي ذلك يقول الداعي شهاب الدين :

" فقد أراد الله جل ذكره تكرار القصه سبع مرات من القرآن أن يبيّن ان مثل آدم ستة نفر، أولهم آدم ، وسابعهم القائم ، وعلى عهد كل منهم صلوات الله عليهم يجري ماجرى على آدم (٣) .

والمقصود شيطانية ابليس المقابلة لملائكية آدم . واستخلصوا من ذلك أن :

---

١) المصدر السابق : ص ٣٠

٢) يقول البغدادي : " فمن صار الى تأويل الباطن فهم من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهم من الشياطين الكفره ." (الفرق بين الفرق : ص ٢٨٠)
ويقول أيضا : " بل ينكرون أن يكون في السماء ملك ، وانما يتأولون الملائكة على دعاتهم الى بدعهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفيهم ." (المصدر نفسه : ص ٢٧٩)

٣) الايضاح : ص ٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- آدم : (عليه الصلاة والسلام) : ابليســه عزرائيل وشيطانه قابيل .

٢- نوح : (عليه الصلاة والسلام) : ابليسه حام (ولم يذكروا شيطانه)

٣- ابراهيم : (عليه الصلاة والسلام) : ابليسه النمرود بن كنعان وشيطانه آزر .

٤- موسى : (عليه الصلاة والسلام) : ابليسه الوليد بن مصعب المعروف بفرعــون وشيطانه هامان .

٥- عيسى : (عليه الصلاة والسلام) : ابليسه يهوذا وشيطانه صاماراس اليهودي .

٦- محمد (عليه الصلاة والسلام) : ابليسه : " الذى أنكر وصيته لعلي يوم غديرخم ، وشيطانه الذي ساعده على انكار الوصيه والاخذ بماليس له حق . "

٧- أما الامام القائم وقت كونه في هذا العالم السفلي ، فابليسه : " من لا أسميه إلا رمزا ، وهو شكل أحد الناس ، وشيطانه ((ن . ع . ث . ل . [1])) . "

ورأوا أن لكل واحد من هولاء الانبياء عليهم السلام أمرا وشريعه على حده . [2] ومدة شريعـــة كل نبي سبعة أعمار . فأولهم هو النبي الناطق ومعنى الناطق أن شريعته ناسخه لما قبلـــه ومعنى الصامت أن يكون قائما على ماأسسه غيره . ثم انه يقوم بعد وفاته سته أئمة : امام بعد امام ، فاذا انقضت اعمارهم ابتعث الله نبيا آخر ينسخ الشريعة المتقدمة ، ذلك أن آدم - كمايرون - جرى على هذا المثال ، وهو أول نبي ابتعثه الله في فتح باب الجسمانيات وحســم

---

(١) المصدر السابق نفسه : ص ٥-٧

(٢) " فاما آدم فانه لم يكن له شريعة ، وذلك أنه أمر بالاعمال ، ولم يشرح عن تركها ، وحد العمل مالا يجوزتركه ، وحد الشريعه مالا يجوز تركها ، وأما أعماله فكانت تطوعا لا شريعه ، ولذلك سمي دوره دور التطور ، وأما نوح فانه قرن التطوع بالشريعة لانه أمربالاعمال ولم يشرح عن تركها ، وسمى الاعمال التي أمر أمته باستعمالها شرائع . وقد قال جل ذكـــره : ((شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا)) (الشورى : ١٣) ولذلك سمي دوره دور الشريعه . " (المصدر نفسه : ص ٧) وعلى هذا المنوال يأتي أبراهيم ممثلا لدور المناهي لانه أول من نهى عن الاشياء . ثم يأتي موسى ممثلا لدور الحدود والاحكام ، وعيسى لـــدور التقيـــه ، ومحمد لجميع هذه الادوار مضافا اليها المعرفة . أما القائم " فهو صاحب التأويل الذى هو مجمع جميع شرائع النطقاء وأعمالهم . "

(المصدر نفسه : ص ٨)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

دور الروحانيات . ولكل نبي سوس (١) ، ومعنى السوس هو الباب الى علم النبي في حياته والوصي بعد وفاته ، والامام لمن هو في زمانه (٢) كما قال (صلعم) : " أنا مدينة العلم وعلي بابها "

فالملائكة المتمثلة بآدم تمتد عبر الاسواس (جمع سوس) والاوصياء لتصل الى علي وذريته — وهم أئمة الشيعة — مثلما امتدت ابليسية عزرائيل عبر شيطانية قابيل لتصل الى اعداء الائمة الذين أضروا بوصي رسول الله .

" وماكان لأحد من الابالسة والشياطين أن يستطيع الإضرار بالوصي وذريته بالمقدار الذي استطاع المنافقون بعد وفاة محمد (صلعم) من مدافعة وصيه عن مقامه والجلوس مكانه (٣) . "

يقول الداعي هبة الله الشيرازي : " ان آدم لماكان في السماء رأى مكتوبا في ساق العرش : لا اله الا الله محمد رسول الله أيدته بعلي (٤) وذلك أن لكل نبي سوسا يؤيده ، فآدم سوسه شيث ، ونوح سوسه سام وابراهيم سوسه اسحق ومنهم من يقول اسماعيل . وموسى سوسه هارون . فلما مات هارون صارسوسه يوشع بن نون ، وعيسى سوسه شمعون ، ومحمد (صلعم) سوسه علي (٥) وهو الامام الاول ، والثاني الحسن ثم الحسين والسادس جعفر الصادق . والسابع امام القيامه الذي سيظهر وهو ، صاحب التأويل : الذي هو موضع جميع شرائع النطقاء وأعمالهم وهو رب يوم الكشف . (٦) "

وفي ذلك يردد الشيعة بحماسة قولا مأثورا عن ابن فضلون اليهودي :

" رب هب لي من المعيشة سؤلي واعف عني بحق آل الرسول
واسقني شربة بكف علي سيد الاوصياء بعد الفضول (٧)

وقول ابن سبأ اليهودي : " كان فيما مضى ألف نبي ولكل نبي وصي ، وأن عليا وصي محمد (٨)

---

(١) السوس لغة : الرياسة . وساس الامر سياسة : قام به . وسوّسه القوم : جعلوه يسوسهم . وسُوِّس الرجلُ أمور الناس اذا مُلِّك امرهم . والسياسه فعل السائس ، يقال هو يسوس الدواب اذا قام عليها وراضها ، والولي يسوس رعيته . وكان بنو اسرائيل يسوسهم أنبياؤهم أي تتولى أمورهم كما يفعل الامراء والولاة بالرعية . (لسان العرب : ج ١٧ مادة ((سوس)) ص ٤١٢ - ٤١٣) .

(٢) الغزالي : فضائح الباطنية : ص ٤٣

(٣) الايضاح : ص ٦

(٤) المجالس المؤيدية : ص ١٥٢ (المجلس الحادي والثلاثون للمائة الأولى) .

(٥) الغزالي : فضائح الباطنية : ص ٤٤

(٦) الايضاح : ص ٨

(٧) شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي : مختصر التحفه الاثني عشريه : ص ٢٨٥

(٨) المصدر نفسه : ص ٣١٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فأي امام هو مستودع للوحي النبوي ،والوارث الروحاني للنبوة وامام الحقيقة لانه من صلب علي الذي هو " : وزيرالنبي في عالم الامر ينفذ اليه قوته ويتصل به علمه ، فيبين حقائق الدين بالقوة الممنون بها عليه [1] . لذلك كان الامام عند الشيعة يمثل محور الدين لانه مصدر الحقيقة ولسان الشريعة . وكمال الايمان وأصل من أصول الاسلام لانه متضمن — في حكمة الشهادة والاخلاص . التي سرعان ماتجد لهاد لالاتها الباطنية .،هي الاخرى لتنسجم مع المذهب .

يقول الداعي ثقة الامام علم الاسلام : " ان أصل الاسلام ،وأول الكلام دعي اليه رسول الله (صلعم) قوله : لا اله الا الله " وهي سبعة فصول واثناعشر حرفا ،وقال (صلعم) : من قالها مخلصا دخل الجنة " فقيل له يارسول الله . وما اخلاصها ؟ فقال : " معرفة حدودها وتأدية حقوقها " . (يقول الداعي) . وكانت حدودها سبعة واثني عشر مثل السبعة فصول منها والاثنى عشر حرفا . وتقدم القول أن أئمة الدين عليهم السلام سبعة يترددون في العالم كأيام الجمعة الى حين قيام القائم) والحجج اثناعشر منبثة في العالم . فهذه معرفة جملة حدودها [2] . والامام - بالطبع - ضمن هذه الحدود ، لذلك فهو : " كمال الايمان ، وعقد الدين عند الديان . وبه الفوز عند الحساب والنجاة من العذاب [3] .

ولما كان الامام بهذه الاهمية القصوى ،عند الشيعة . استوجب ذلك القول بعصمته ليكون الحَكَم بين المسلمين حين اختلفوا إثر وفاة النبي (صلعم)) ومن المعلوم أن النبي ترك حَكَما بعده ، وهوكتاب الله (القرآن الكريم) ولكن هذا الكتاب لم يحل دون اختلاف المسلمين ، لقد كان هونفسه موضوع خلاف. اذا اختلف المسلمون حوله وحول احكامه بالتأويل والتفسير والاجتهاد والرأي ، لذلك وجب أن يكون بينهم حَكَم غير القرآن ، يرفع الخلاف بين المسلمين ويقرر الاحكام مجردة عن الميول والاهواء والانتماءات المذهبية والسياسية ،حَكَم هذا شأنه يستوجب أن يكون معصوما . حتى لا يستدعي الامر حكما آخر. هذه الفكرة. هي التي تعرف بالحاجة الى التعليم والمعلم عند الشيعة . وهي الفكرة المركزية التي استند اليها الغزالي [4] في تقويض المذهب الشيعي الباطني .

---

١) الداعي هبة الله الشيرازي : المجالس المؤيدية : ص١٤٦ (المجلس التاسع والعشرون من المائه الاولى) .

٢) المجالس المستنصرية : ص ٣٧ (المجلس الرابع) .

٣) المصدر نفسه : ص٢٥

٤) انظر المنقذ من الضلال : ص١٣٢ من طبعةعبد الحليم محمود .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يقول الشريف المرتضى العلوي (٣٥٥-٤٣٦ هـ) : " الامامة تجب بشرط انتفاء العصمة من المكلفين والاّ فلاوجه لوجوبها (١)" ويضيف : " ولابد من كون الامام معصوما والاّ أدى ذلك الى أن تكون علة الحاجة اليه فيه (٢) .

فالامام اذاً مثله مثل النبي . فكما أنه لا يجوز على الرسول أن يعصى الله فكذلك لا يجوز ذلك على الائمة . لانهم جميعا حجج الله ، وهم معصومون من الزلل ، لانهم لوجاز عليهم السهو واعتماد المعاصي كما جاز على المأمومين ، لكانوا قد ساووهم في جواز ذلك عليهم . ولم يكن المأمومون أحوج الى الائمة لوكان ذلك جائزا عليهم (٣) .

حتى ذهب بعض المغالين الى حدّ انكار العصمة في حق الرسول مع اثباتها للإمام، وهذا ما نادى به هشام بن الحكم حينما رأى أن الرسول قد عصى ربه لما أخذ الفدا من أسارى بدر ولهذا فان الرسول (صلعم) - في زعمه - اذ عصى ربه أتاه الوحي بالتنبيه على خطاياه . والامام لا ينزل عليه الوحي فيجب أن يكون معصوما (٤) ." واذاً فهمنص العصمة يمتاز الائمة بكفاءاتهم الداخلية وجدارتهم الذاتية، ويتأتى لهم حمل الاسرار الالهية (الباطن) المعبر عنها بالامانة في قوله تعالى : " انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها . وأشفقن منها ، وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا . (٥) (الاحزاب : ٧٢) . ووفقا لهذا يوصي الائمة بالامر التالي : " ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أصحابها" . أي لا تؤدوها الا لمن كان جديرا بحمل الامانة وارثا للاسرار الالهية (٦) .

فالامانة هي رمز للعلم بالاسرار الالهية وهو المعبر عنه مذهبيا بالباطن ، وهذا العلم أو الباطن لما كان لا ينال عن طريق الاوضاع اللغوية وتعبيراتها ولا البراهين المنطقية وأقيستها وانما عن طريق الإرث النوارني - أي الائمة - وجب عدم البوح به أمام القشريين الظاهريين أصحاب الاوضاع اللغوية والاقيسة المنطقية . لذلك كانت الامانة (العلم - الاسرار - الباطن)

---

١) مقدمة في الاصول الاعتقادية : ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات : ص ٨٠ .
٢) المصدر نفسه : ص ٨١
٣) أبو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين : جـ ١ ص ١٢١ .
٤) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٥٠ .
٥) هذه الآية لاتلبث ان تتحول - في مذهب ابن رشد - الى دلالات مشائية تدعم فكرة الغائية ، ذلك أن الله عنده : فاعل ، وصورة ، وغاية . وبموجب هذا يقول ابن رشد : " صارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك بين : أما لجميع الموجودات فبالطبع ، وأما للانسان فبالارادة والاختيار ولذلك (تهافت التهافت : جـ ١ ص ٣٨٢) .
٦) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٨٣-٨٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقفا على الباطني . يحملها ويخشى ان هو أفشاها - أن يتعرض لمكروه يناله من قبل " الشياطين " أو " الابالسة" الذين لم يحصل لهم الاستئناس بالحقائق العليا . وفي ذلك ينسب لعلي زين العابدين : قول مشهور في هذا المعنى :

اني لأكتم من علمي جواهره	كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنـــا
وقد تقدم في هذا أبو حسن	الى الحسين وأوصى قبله الحســـنا
فرب جوهر علم لو أبوح بـــه	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنـــا
ولاستحل رجال مسلمون دمي	يرون أقبح ما يأتونه حســـنا (١)

وفضلا عن هذه الاعتبارات التأويلية والمذهبية فان للسياسة دخلا كبيرا في دفع الشيعة الى الحيطة والتكتم والتلويح بمثل هذه التلميحات وعدم التصريح بمضمون " الأمانة " واحاطة علومهم الباطنية هذه بغلاف سميك ، لاتعرف لها مخرجا الا بحذر وحرص شديدين . ذلك أن أدوار الاضطهاد التي تعرض لها الشيعة من قبل خصومهم . الأمويين ثم العباسيين ، جعلهم يلجأون الى اصطناع عنصر التقيّة . وعوماتواصوا به وجعلوه جزءا مكملا لتعاليمهم ومبدأ سياسيا في حياتهم وركنا أساسيا من دينهم ، تأسيين الى الامام جعفر الصادق قولـــــه : التقية ديني ، ودين آبائي وأجدادي . ولادين لمن لاتقية له(٢) .

فالتقية أتاحت للشيعة المحافظة على أنفسهم وعرضهم ومالهم وتعاليمهم لأنها توجب على الشيعي اظهار غير مايضمر وذلك مخافة العدو وهي في جوهرها مداراة وكتمان وتظاهر بماليس هو الحقيقة . فان كان لابد من الاشارة الى حقائقهم الباطنية المضمرة لجأوا الى طرق لا مباشرة - كالكناية والاستعارة المتعرجة والرمز والتلويح والتعريض بالمقصود عازفين في كل ذلك عن العبارة الصريحة . وعلى هذا النظام نهجوا من بث دعواتهم السرية) تلك الدعوات الزاهرة بالألفاظ والمصطلحات التي تواضعوا عليها بما يسمح لهم من النفاذ الى مقاصدهم بالتدريج دون خوف ممالو صرحوا بهذه المقاصد دفعة واحدة دون مراوغة وتدرج .

هذه المصطلحات أشار اليها البغدادي (٣) والغزالي فيما بعد . أما البغدادي فيقول : "ان الباطنية لهم في اصطياد الاغنام ودعوتهم الى بدعتهم حيل ومراتب سموها : التفرس ، والتأنيس ، والتشكيك ، والتعليق والربط ، والتدليس ، والتأسيس ، والمواثيق بالايمان وآخرها الخلع .(٤)

---

١) روى هذه الابيات الشيرازي في الاتحاف بحب الاشراف" ص٥ ، والشبلنجي في " نور الابصار " ص١٤٩ . والالوسي في " روح المعاني " ج٦) ص١٩٠ (عن ناصر مترجمي تاريخ الفلسفة الاسلامية لهنري كوربان : ص٨٥) ؛

٢) الداعي : هبة الله الشيرازي ; المجالس المؤيدية : ص٣٨٧ (المجلس التاسع والسبعون من المائة الأولى) .

٣) انظر فضائح الباطنية : ص٢١-٢٢ (الفصل الأول من الباب الثاني) .

٤) الفرق بين الفرق : ص٢٨٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالتغرس يقصد منه أن يكون الداعي قويا على التلبيس ، عارفا بوجوه تأويل الظواهر ليردهـا الى البواطن ، عارفا بالوجوه التي تدعى بها أصناف الناس فيخاطب كل صنف بما يليق به وبمستواه الفكري .

أما التأنيس : فهو تزيين ماعليه المدعو من اعتقاد مؤقتا .

والتشكيك : جعل الظواهر مبعث قلق وحيرة وشك حتى يعتقد المدعو أنها على غير مقتضاها في اللغة .

والتعليق : تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة فاما أن يقبل منهم تأويلها على مرادهم واما أن يبقى على الشك والحيرة .

التدليس : قولهم للعامي الذي يجهل أصول النظر والاستدلال . أن الظواهر عذاب وباطنها فيه الرحمة بالاستناد الى الآية : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب (الحديد : ١٣) .

المواثيق : فاذا سألهم المدعو عن باطن " الباب " في الآية السالفة ، قالوا اجرت سنة الله تعالى في أخذ العهد والميثاق على رسله مثل قوله : واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وأخذنا منهم ميثاقا غليظا . (الاحزاب : ٧) . وذكروا له قوله : ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ." (النحل : ٩١) فاذا حلف لهم المدعو بالايمان المغلظة وبالطلاق والعتق وبسبيل الأموال فقد رهاوه بهـا . وذكروا له من تأويل الظواهر مايؤدي الى رفعها ويوافق مقصدهم ومذهبهم — فان قبل ذلك منهم دخل في مذهبهم باطنا واستتر بماكان عليه ظاهرا . وان نفر الضالين عن اعتقاد تأويلاتهم كتمها عليهم لانه سبق وأن حلف لهم على كتمان ماأظهروه من أسرار كقولهم له : " ينبغي أن تعلم أن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق هو الذي نادى موسى بن عمران من الشجرة فقال له : " اني أنا ربك فاخلع نعليك " (١) . (طه : ١٢) .

وبموجب هذا المنهج سلك الباطنية في استخراج الرموز لصالح العقيدة الشيعية وبشها بطرق حذرة واجدين لكل رمز في القرآن والأخبار مرموزه في مذهبهم . فالجنة مثلا رمز لاصبام الوقتيين وقد أمر الشارع بموالاته ، والنار رمز لخصم الإمام وقد أمر الشارع بمعاداته (٢) ومعنى الصلاة موالاة الامام والحج زيارته وادمان خدمته ، والصوم المراد به الامساك عن افشاء سر الامام دون الامساك عن الطعام وأن معنى من عرف العبادة سقط عنه فرضها ، وتأولوا قوله : " واعبد ربك حتى يأتيك اليقين " (الحجر : ٩٩) وحملوا اليقين على معرفة التأويل (٣)

---

١) بتصرف عن المصدر السابق : ص ٢٨٢ - ٢٩٣ .
٢) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ١ ص ١٧٩
٣) الفرق بين الفرق : ص ٢٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبهذا التأويل الرمزي الملغز لعالم العقيدة الشيعية عامة والاسماعيلية الباطنية خاصة، سلك الشيعة قدراً كبيرا من البراعة والمرونة الذهنيتين المستمدتين من رغبتهم الملحة في استملاك النص الديني ومحاولة تطويعه - واستخراج دلالاته المذهبية واستخلاص نتائجه العقائدية.
وبموجب هذا راحوا يتقصون النصوص والآثار والأخبار ليجدوا في كل مثال لها ممثولا لهم، وفي كل رمز مرموزا. وهذا جوهر تأويلهم. فأكسبهم ذلك حركتهم التأويلية طابعا جدليا ينم عنه الانتقال بين المتقابلين والربط بين المتناقضين، من الظاهر الى الباطن، ومن التنزيل الى التأويل، من العلم السمعي الكسبي الى العلم النوراني الأزلي، وبالتالي من الشريعة الرمزيه الزمنية المتقلبة باستمرار مع الحقب والأدوار الى الحقيقه الأزليه الثابتة.
ولما كانت الحقيقة - لا الشريعة لكونها ناسخة - هي الغاية، كانت هي دون غيرها مطمح الفكر الانساني، لأنها كمال، يصير الانسان، بقدر الاقتراب منه، انسانا بالفعل. لكن هذه الحقيقه لا تُنال من خلال التعريف بها بواسطه معلم كما هو الحال في الشريعة. لذا استوجب القول بمعرِّفين هداة عارفين بالأسرار حتى يمكن أن يقودوا اليها. وهذه مهمة الأنبياء. لكن الأنبياء قد توقفوا والنبوة قد اقفلت، فيجب أن يكون هناك من يستند الى النبوة ويكون بابا لها. فتنتقل الحقيقه النبويه عبره وتصبح أمانة لا يحملها الا صاحب كفاءة وجدارة واحدا بعد واحد، وهم الائمه بعد علي، أي بعد الباب فيوصلونها بدورهم الى ثقاتهم وهم الدعاة فيدعون الناس اليها عن طريق الرمز والتأويل لأنه لا يمكن الافصاح عنها صراحه ودفعه واحده.
ومن هنا كان كل بحث ديني أو نظر فكري لا يستمد قيمته الا بقدر قوته على التعبير عن هذه الحقيقه المضمرة، وبقدر ملامسته لجوانبها المخفيه. (١)
وفي ذلك تكمن الظاهرة الشيعية برمتها. وهو ما يلخصه لنا المستشرق هنري كوربان حين يقول: "كيف يمكن لتاريخ الانسانية الديني أن يستمر بعد خاتم النبيين؟ والسؤال وجوابه يشكلان الظاهره الدينية في الاسلام الشيعي؟ ذلك أن التشيع يستند الى علم للنبوه يتسع فيصل الى علم إمامة (٢).

---

١) كان أحد أصحاب الغزالي قد التحق بالشيعه الباطنيه وانتحل مذهبهم يقول عنه الغزالي: "وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، فانهم لم يفهموا بعد حجتهم" المنقذ من الضلال: ص (١٣١).

٢) تاريخ الفلسفه الاسلاميه: ص ٤٣.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤- الحسن والقبح - (التحسين والتقبيح الروحانيان)

يطلق الحسن والقبح على أمور ثلاثة :
١- كمال الشيء ونقصانه : فالعلم مثلا كمال فهو حسن والجهل نقصان فهو قبيح .
٢- ملائمة الطبع ومنافرته : فالعدل والعطاء ملائمان للطبع ، وكذا الصدق والشجاعة ، فكل ذلك حسن . والظلم والمنع منافران للطبع ، وكذا الكذب والجبن ، فكل ذلك قبيح . ويقال لهما بهذا المعنى مصلحة ومفسدة . ولا نزاع في كون الحسن والقبح بهذين المعنيين السابقين (١ ، ٢) عقليين أي ناجمين عن تشريعات العقل وتقبيحاته ، فما وصفه العقل بأنه حسن فهو كذلك ، وما وصفه بأنه قبيح فهو كذلك أيضا ، وهذا ما يتفق عليه المعتزلة والاشاعرة على السواء . وانما النزاع في المعنى الثالث فقط ، وهو :
٣- ما استحق المدح أو الذم ، الثواب أو العقاب آجلا أو عاجلا .
فذهب المعتزله الى ان هذا المعنى الثالث ، هو الاخر ، عقلي ، وذهب الاشاعرة الى أنه شرعي ، لا عقلي ، بمعنى أن الشرع مالم يرد فيه أن هذا الفعل حسن مستحق فاعله للمدح والثواب ، وذلك الفعل قبيح أي مستحق فاعله للذم والعقاب عاجلا أو آجلا ، لا يوصفان بالحسن أو القبح ، لأنّ هذا ليس من شأن العقل ، وكل ما أمر به الشارع (الارادة الالهيه) فهو حسن ، وكل مانهى عنه فهو قبيح في هذه المسأله حتى لو انعكس الحال ، كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة ، فليس للعقل حكم في حسن الافعال وقبحها . وكل ما هنالك أن العقل يستطيع تبيين حسن ما يأمر به الشارع وقبح ما ينهي عنه بعد ورود أحكام الشرع لا قبلها ، ومن المعلوم أن النظر في معرفة الله واجب ، ولكن الاختلاف واقع على نوع هذا الوجوب ، فهو عند المعتزلة عقلي (عالم العقل) وعند الاشاعره شرعي (عالم الارادة) أو (عالم القيم المقررة عقلا مقابل عالم القيم المقرره شرعا) وحين ننتقل الى الشيعة نجد دمجا لهذين العالمين في موقفهما من التحسين والتقبيح . وقد رأينا أنهم جعلت الشيعة الامام محورا للدين ومصدرا للأحكام ومقياسا للخير والشر باعتباره معبرا عن الحقيقه الالهيه المفصح عنها من خلال " الباب " وفي ذلك يقول الامام موسى الصدر ، وهو شيعي من الاثنى عشرية معاصر : " الامام هذا ، في تفسير الآيات القرآنيه هو الرأي المفضل حيث أنه المثال الكامل في الادراك الاسلامي لكلام الله ، وحيث أنه يحمل التراث الديني من رسول الله . واذاً : " فهو المقتدى به والنموذج الكامل في قوله وفعله وفكره وعواطفه ، في رأيه بالموجودات ، ونظرته الى الكون ، وفي كل المسالك الفكريه والخلجات القلبيه . " [1]

---

١) من مقدمــه لتاريخ الفلسفه الاسلاميه لهنري كوربان : ص ١٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالحسن والقبيح هو كذلك ، لا لانه موافق للعقل ، بل لانه موافق لمراد الله الأزلي الذي تعبر عنه الأرواح النورانية " أرواح الائمة أصحاب الكمالات النفسانيه والجدارات الذاتية "، ولنفس السبب لا يكون الحسن والقبح شرعيان لأن الشريعة لا تعبر عن الاراده الأزليه الثابتة التي يعبر عنها الامام.

بموجب هذا فالحسن والقبح ليسا بالعقليين . كما أنهما ليسا بالشرعيين وانما هما روحانيان ، نسبه الى روح الامام ، وبذلك انتسبت الشيعة الى عالم الروح تمييزا لهم عن عالم العقل الاعتزالي وعالم الارادة الاشعري . بموجب هذا الانتماء الى العالم الروحاني - الذى هو محض تصنيف وحسب من قبلنا - دمج الشيعة العالمين الآخرين دمجا لكنه غير محكم. فمن جهة ، كان هذا الانتماء معبرا عن عالم الارادة المطلقة - كما هو الشأن عند الاشاعرة - وذلك بجعلهم الامام النموذج التعبيري الأمثل عن المراد الالهي ، ومن جهة أخرى ، كان هذا الانتماء تعبيرا عن عالم العقل الاعتزالي ، وذلك حين يعمدون الى الدفاع عن روحانيتهم ، وحين يشرعون في صوغ مقالاتهم الميتافيزيقية المؤسسة على التعليل العقلي . حتى ليمكن القول أن هناك ازدواجيه يصعب التوفيق بين طرفيها . ففي الموقف الديني الحسن والقبح روحانيان - مصدرهما الامام - كما رأينا . أما الفكري فالحسن والقبح فيه عقليان مصدرهما التشريع العقلي ، كما سنرى ذلك في موقفهم من التوحيد .

واذا ما لاحظنا أن الموقفين كلاهما لا ينفصل عن الآخر اذ كلاهما مؤسس على العنصر الميتافيزيقي ، تبين عدم الانسجام بين الموقفين .

والنتيجه المنطقيه : هي اما أن يعمد الشيعة الى اعتبار الحسن والقبح في الأمور الشرعية والغيبية روحانيين وبالتالي فلا داعي للتعليل العقلي ، واما الاعتماد على التعليل العقلي ، وبالتالي فلا داعي للروحانيه الاماميه . وهو ما سعى اليه الغزالي في كتابه الذى خصصه لهذا الغرض ، وهو " القسطاس المستقيم "

ولكن يبدو أن الروحانيه الاماميه لما كانت فروضا ميتافيزيقية ، استوجب ذلك ، الدفاع عنها بالتعليلات العقليه ، والبراهين المنطقيه ، وهو ما سنراه لاحقا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥ ـ التعليل العقلي أو الوجوب العقلي (التحسين والتقبيح العقليان)

ذهب الشيعة الامامية الى ان معرفة الله فرض على كل مكلف بحكم العقل ، لا بحكم الشرع . وذلك بأن يحكم العقل على كل مكلف أن يتفكر في صفات الله ، ويعرفه بتلك الصفات وجوبا (١) ومن هنا كان النظر في معرفة الخالق المنعم واجبا عقليا ، كما هو الحال عند المعتزلة . وأساس هذا الوجوب هو اذاً التعليل العقلي الذي انتهوا بموجبه الى وضع أحكام تشريعية توجب على الخالق الفروض طبقا لمقررات العقل ، كالحكم بأنه يجب عليه تعالى أن يكلف العباد بأن يأمرهم وينهاهم وأن يقرر لهم واجبات ومحرمات ، وأن يخبرهم بذلك بواسطة الرسل ، وأن ينصب لهم بعد موت النبي اماما يؤيده بالمعجزات حتى يبلغ الاحكام بعده (٢).

يقول كافي الكفاه الصاحب بن عباد : " ان ارسال الرسل حسن في العقول فوجب من حكم الرب الرحيم ارسالهم ، اذ لولا الرسل لما فرق بين الحشائش القاتله وبين الحشائش النافعه (٣)." وهذا خلاف موقف الاشاعرة الذين يرون أن ارسال الرسل مسألة جائزة لا واجبة ولا مستحيله".

يقول الشريف المرتضى معتمدا على التعليل العقلي : " يجب العلم بأنه تعالى قادر على فعل القبيح بثبوت كونه قادرا ، ولا يجوز أن يفعله من حيث كونه عالما بقبحه وقبح ذلك في الشاهد على من له مسكة من عقله .(٤)"

---

١) شاه حكيم بهلوي : مختصر الاثنى عشرية : ص٧٠ (اختصار السيد شكري الآلوسي) .
٢) المصدر نفسه : ص٨٦-٨٧.
٣) الابانة عن مذهب أهل العدل : ضمن المجموعه الأولى من نفائس المخطوطات ص١٦
٤) مقدمه في الاصول الاعتقادية : ضمن المجموعة الثانية من نفس المصدر ص٨٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبموجب هذا التعليل العقلي في الحسن والقبح ، يلزم أن الكفر ليس من أفعال الله لأن أفعاله
كلها حسنه ، والكفر قبيح فيجب أن ينزه الله عنه ، وهو ما يصرح به الصاحب بن عباد بقوله : " لو خلق
- أي الله - الكفر لما جاز أن يعيب ما خلق ، ولو كان فاعل الكفر لما جاز أن يعيب ما خلق
ويذم ما فعل (١) "

وعلى هذا النهج في التحسين والتقبيح العقليين . سار الشيعة الزيديون ، وهم معتزلة
الشيعة ، الى اقرار العدل الالهي . يقول ممثلهم ، وهو أحمد حسن الرصاص : "ان الله عدل حكيم
وحقيقه العدل ، الذي لا يفعل القبيح كالظلم والعبث والكذب وما أشبه ذلك ، ولا يخل بالواجب ،
وأفعاله كلها حسنه (٢) " ويضيف : " ان الله تعالى لا يكلف أحدا من عباده ما لا يطيقه . والدليل على
ذلك أن تكليف ما لا يطاق قبيح عند كل عاقل (٣) . "

وكذلك الأمر عند الباطنية ، فالعقل عندهم أساس التشريع رغم الادعاء بتجاوز تشريعاته من خلال
العلم الارثي كما رأينا .

ففي الآيات مثل : " فاتقوا الله يا أولي الألباب " (الطلاق : ١٠) و " ان في ذلك لذكرى
لأولي الألباب " (الزمر : ٢١) وأمثال ذلك وغيره مما يجري مجراه من خطاب موجه
لذوي الألباب خاصة ، يرى الباطنية أن في ذلك لفت نظر الى أن الأوضاع الشرعية تستند الى
التعليل العقلي والبرهان المنطقي . وفي ذلك يقول داعي الدعاة هبة الله الشيرازي :
" ليس يخلو من كون هذه الأوضاع الشرعية لا برهان لها من العقل عند الرسول (صلعم)
الاتي بها نفسه ، أو كونه عنده ولم يقربه . فان كان لا برهان لها عنده فهو فحش ، ولو ان سائلا
سأله عن العلة التي اقتضت أن يجعل الصلاة خمسا ولا يجعلها ستا ، فكان يقول لا أدري لذلك
طعنا أن يأتي بالشيء ولا يدري العلة فيه اذا سئل عنها . واذا كان لها عند نفسه برهان
عقلي ، والبرهان مما يجعل الاقوال والافعال ثم لا يظهره ، فلم يقم بحق البلاغ . وهذا منفي
عن الرسول لأنه بلغ وقال في النادي : " اللهم اشهد أني بلغت . وسوى هذا .
فعلم أن الرسول لم يكلف الشريعة الا ذا عقل . (٤) "

واذاً فالشريعة تستند الى العقل . وبمعاييره تقاس أوضاعها وهذا ما يفعله الفلاسفة عادة ،
وهنا يضيف الداعي قائلا : " فلو أن أحد الفلاسفة قد قدم على رسول الله (صلعم) يسأله

---

١) الابانة عن مذهب أهل العدل : ضمن المجموعة الأولى من نفس المصدر السابق : [illegible]
٢) مصباح العلوم : ص١٤ (المسأله الأولى من العدل)
٣) المصدر نفسه : ص١٦ (المسأله الخامسه من العدل) .
٤) المجالس المؤيديه : ص٥ (المجلس الأول من المائه الأولى) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عن الملائكه والعرش والكرسي والجنه والنار وأضاع شريعته من صلاتها وزكاتها وصومها وحجها وجهادها . حيث يدل عليه البرهان العقلي ، أكان النبي (صلعم) يقول : لا قبل لي في برهان ذلك ؟ حاشا لله تعالى (١)

وفي تدعيم وجهة النظر هذه يستند الباطنية الى حديث " العقل " المروي عن الرسول (صلعم) ويرون فيه أن العقل أساس الثواب والعقاب . والحديث هو : " أول ما خلق الله تعالى العقل ، فقال له : اقبل فأقبل ، ثم قال له : ادبر فأدبر . ثم قال له : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أجلّ منك . بك أثيب ، وبك أعاقب " . ويعلق الداعي على ذلك فيقول : " ان كانت الشرائع على غير العقل موضعها ، فلا ثواب عليها ، ولا عقاب على مقتضى الخبر : " بك أثيب وبك أعاقب " (٢)

ومما سبق ، نرى أن التحسين والتقبيح في الأمور الشرعية - عقليين عند الشيعة بل حتى المعرفة الالهيه كالاستواء ، والملائكه والعرش يمكن حيازتها عن طريق التعليل العقلي . وبذلك حللوا التوحيد تحليلا عقليا خالصا كما سنرى .

---

١) المصدر نفسه : ص ٦ .

٢) المصدر نفسه والصفحه نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦- التوحيد

فكرة التوحيد كما جاء بها القرآن ،تتضمن في مجمل تصوراتها أن الله هو الخالق لكل شيء ، وعلة كل شيء (١)، لا يتم شيء الا بأمره ومشيئته ، ولا يدوم الا بحفظه وعنايته ،أخرج العالم من العدم الى الوجود بمحض ارادته وأوجده بقدرته بلا واسطة من أحد خلقه ، يعلم كل شيء فيه مهما صغر ودق ، وهو أزلي الوجود ، قديم الذات لا منتهى لوجوده ولا مبتدأ لثبوته ، على العكس من مخلوقاته التي هي كل شيء دونه .

وله من الصفات الازلية ما أثبتها القرآن ووصفه بها في مواضع كثيرة وهي صفات معنوية كالحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والعلم مع التأكيد في الوقت ذاته بأنه تعالى ليس كمثله شيء . والله هذه صفاته ،وتلك أفعاله يختلف عن تصور اليونان(٢) الذي يعتمد على التعليل العقلي وحده دون الاذن السماوي .

فهذه الصفات في التصور الاسلامي جاءت لتمثل الارادة الالهية فكانت بمثابة اذن شرعي أو سماوي يسمح باثباتها لله ، وقد رأينا كيف اعتبرها السلفيون تعبيرا عن المراد الالهي فآمنوا بها كصفات أزلية دون البحث في ماهيتها وكيفيتها ،وجاء الاشاعرة فأثبتوا هذه الصفات بقلوبهم ودعموها بعقولهم . ونفاها المعتزلة جريا مع التنزيه العقلي فأولوا ألفاظها حيثما وردت الى أن انتهوا في الوحدانية الى السلب المحض .

وانطلاقا من التعليل العقلي ، دون الاذن السماوي الشرعي ،انتهى الشيعة عموما والباطنية خصوصا الى اشارات في التوحيد وتلميحات محض سلبية ،وذلك جريا مع تنزيه الخالق عن التشبيه بكل ما هو صادر عنه وناشئ . فالله الذي عز اليه القرآن صفات متعددة ، يمكن أن يوصف بها ويعرف ،وهو ليس كذلك عند الشيعة الباطنية ،فهو لا يعرف ولا يوصف ولا يسمى . وهو المبدع وغيب الغيوب .ولا تدركه الابصار ،فلا يمكن أن ينسب اليه اسم ولا صفه ولا نعت

---

(١) يقول أفلاطون : " الله على قدر ما هو صالح ، لا يمكن أن يكون علة كل الاشياء كما هو الشائع ،بل على الضد هو علة القليل من أحوال الناس . وليس هو علة القسم الاكبر منها " (الجمهورية : ص ٦٩) .

(٢) في تصور أرسطو الله : هو المحرك الذي لا يتحرك ، وعند افلوطين هو الواحد الذي لا توجد فيه كثرة بأي اعتبار وتنبثق عنه الموجودات بالطبع لا بالارادة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا وجود ولا عدم وجود ، وكلما تنالك أن معرفته قصور عن المعرفة ، فالعجز عن معرفته هي اذاً المعرفة الحقة ، لأن من يعرف الله الخالق المبدع ويجرده عن سمات بريته وصفات موجوداته يؤدي عن تأنيه هذا الى الاثبات المحض ، لأن المبدع غير محسوس ولا مدرك ، ولما كانت صفات الباري الواردة في القرآن يمكن أن يوصف بها المخلوقات من دونه ، وجب القول بأن الله لا تحويه رسوم هذه الصفات ولا تناله حتى ولو كانت صنوية ، لذلك كان الاقرار به تعالى من جهة أفعاله المحكمة المتقنة ، لا من جهة الصفات التي وجب تنزيهه عنها . يقول داعي الدعاة هبة الله الشيرازي": الحمد لله المنزه عن شبه الصفات والموصوفات ، فمن علته ما تسمو موصوف ، ومنه ما شر صفة ، القاصرة المعرفة دونه ، اذ الاعتراف بالقصور عن معرفته معرفة (١) ."

ويضيف قائلا : " اعلموا أن توحيد الله سبحانه يكبر عن أن تتصوره النفوس أو تدركه العقول لوجود مناسبة بين كل مدرك ومدرك بحكم الضرورة ، فاذا عدمت المناسبة بطل الادراك . ومثل ذلك وجود المناسبة بين البصر والمبصر بالقوة الجسمية ، والسامع والمسموع بالقوة الريحية ، والشام والمشموم بالقوة الحسية ، فاذا جاز لنا كون الباري سبحانه مدركا للعقول والنفوس اثبتنا وجود مناسبة بينه وبينها ، وبها يصح الادراك ، واذا ثبت ذلك أوجبنا أن في كل ذي عقل وذي نفس أثرا من الالهية ، وزدنا في الكفر بانتحال هذه النحلة على من يدين دين النصرانية (٢)"

وبهذا التعليل العقلي ذهب الشريف المرتضى الى نفي صفة العقل عن الله ، لا لكون هذه الصفة لم ترد في القرآن وانما لكونها غير مناسبة عقلا لمقام التنزيه . فيقول : " لا يوصف الله بأنه عاقل لأمرين : أحدهما أن وصف العلم بأنه عقل على سبيل المجاز والتشبيه بعقال الناقة ، لأنه يمنع من القبيح . والأمر الآخر : ان العقل فائدته منع النفس مما تشتهيه ، وكلا المعنيين لا يجوز على الله (٣)"

ومعنى هذا أن صفة الحكمة التي تكاد ترادف صفة العقل لأنها هي الأخرى تمنع النفس عن الشهوات ، لا تجوز على الله رغم التصريح بها في القرآن .

والأمر ذاته بالنسبة لموقف الشيعة الزيدية الذي ينقله لنا أبو الحسن الأشعري

---

١) المجالس المؤيدية : ص ٢٦

٢) المصدر نفسه : ص ٢٩-٣٠

٣) رسالة في علم الكلام : ضمن المجموعة الخامسة من نفائس المخطوطات : ص ٧٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فيقول ، " يزعمون أن البارئ عالم بعلم لا هوهو ولا غيره ،وأن علمه شيء ،قادر بقدره لا هي هو ولا غيره وأن قدرته شيء ،وكذلك قولهم في سائر صفات النفس كالحياة والسمع والبصر وسائر صفات الذات ،ولا يقولون أن الصفات أشياء[1] "والشهرستاني ينقل لنا موقف الاسماعيلية بما يناسب نص هبة الله الشيرازي الذي اقتبسناه سابقا : فيقول : " قالوا في البارئ تعالى : انا لانقول هو موجود ولا لاموجود ، ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك جميع الصفات ،فان الاثبات الحقيقي يقضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي اطلقنا عليها وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق ،بل هو اله المتقابلين ، وخالق المتخاصمين والحاكم بين المتضادين . ونقلوا في هذا نصا عن محمد بن علي الباقر أنه قال : لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ،ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ،فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لا بمعنى أنه قائم به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة[2] "

وبمثل هذا المنهج العقلي وهذا التنزيه السلبي تطرقوا الى صفة القدم فذهبوا الى أن الله ليس بقديم ولا محدث ، وانما القديم أمره وكلمته ،والمحدث خلقه ،والامر القديم واسطة الخلق المحدث ، يعني أن الله يخلق بالواسطة ،فالانسان خلق بواسطة الدنيا ،والدنيا خلقت بواسطة الامر[3] ، فوجود الانسان متعلق بوجود الارض والسماء والغذاء والهواء (العناصر المادية الضرورية) وبالتالي لا يصح وجوده الا بهذه المقدمات (الدنيا) ،والدنيا أو العالم المادي يحتاج بدوره الى مقدمات ، ومقدماته عالم الخلق ، المحجوب ، وعالم الخلق هذا مقدماته عالم الامر ، بمعنى أن الله يوجد عالم الخلق بواسطة عالم الامر . واذاً يجب أن يكون عالم الامر قديما كي لا يحتاج لمقدمات أقدم منه وجودا . واذاً القدم والحدوث مقولان على هذين العالمين . وقدم الله انصح التعبير لا يتجلى لنا الا في عالم الامر وحسب المقابل لعالم الخلق ،والله رب العالمين معا . لا يقال قديم ولا حديث .

يقول الداعي هبة الله الشيرازي : " ان العدة التي أقام الله سبحانه بها عالم الخلق بمثلها يقوم عالم الامر ، وهما المكنى عنهما بلسان القرآن والشرع بالخلق والامر . قال الله سبحانه : "الا له الخلق والامر تبارك رب العالمين" (٧ : ٥٤) . وهم حدود روحانية جسمانية جعلهم الله سبحانه للنشأة الاولى سببا ، وأقام بينه وبين خلقه وسائط نصبها[5] "

---

١) مقالات الاسلاميين : جـ ١ ، ص ١٤٦

٢) الملل والنحل : جـ ١ ص ١٩٣

٣) عالم الامر هو مالا يدخل تحت المساحة والمقدار ويطلق فلسفيا على عالم بلا مدة وبلا مادة . (انظر : كشاف اصطلاحات الفنون : جـ ١ ص ٧٦) .

٤) المجالس المؤيدية : ص ٣٥ (المجلس الثامن من المائة الاولى) .

٥) المصدر نفسه : ص ٥٠ (المجلس الحادي عشر من المائة الاولى) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اذاً فهذه الحدود التي يتضمنها كل من العالمين عبارة عن موجودات تفاضلت مراتبها بين الأوليه والثانوية ، وبين الكمال الاول والكمال الثاني في الجوهريه ، (الجواهر الروحانيه الجواهر الجسمانيه). هذا الاتجاه العقلي في النظر الى الخلق والتنزيه يشبه الاتجاه الافلوطيني حين يلجأ هذا الى الفيض لتفسير الخلق ووجود الكثره دون أن يتأثر الواحد في ذاته . وذلك عن طريق العقل الاول أو الكمال الاول ، ثم الثاني ، فالثالث الى آخر العقول التي سببت وجود العالم المادي (الدنيا) .

فهذه الروحانيه الجسمانيه هي اذاً حقائق مرموز لها بالصفات التي سبق وأن تبين انتفاؤها عن الخالق جريا مع مقام التنزيه . ولم يبق الا كونها . أي الصفات . رموزا لهذه الحدود ذاتها ، ذلك أن الصفات تنقسم الى صفات ذات ورمزها الحدود الروحانيه وصفات فعل ورمزها الحدود الجسمانيه . وفي ذلك يقول الداعي شهاب الدين : " ان صفات الذات هم الحدود الروحانية وصفات الفعل هم الحدود الجسمانية (١) " ويضيف مفصحا عن حقيقة الحدود الجسمانية دون الحدود الروحانية . أي عن مضمون رموز صفات الفعل فيقول :

" ان صفات الفعل هم الحكماء الاربعة وأوصياء هم الاربعة ، والاسماء الثمانية والعشرون في ادوارهم الاربعة في كور القرار ثم النطقاء الاربعة وأسسهم الاربعة ، والاسماء الثمانية والعشرون في أدوارهم الاربعة في كور التعبد . ثم الناطقان وأساسهما ، والاسماء الاربعة عشر في دوريهما ، وصاحب الكشف ، والخلفاء السبعة فيما بينهما في كور العلم فجميع ذلك تسعه وتسعون حداً تصديقا لقول رسول الله : ان لله تسعة وتسعون (هكذا) اسما من احصاها دخل الجنة . (يقول الداعي) يعني من أقربها وعرفها دخل الجنة (٢) "

(نلاحظ أن مجموع ماذكره الداعي ٩٧ لا ٩٩) .

نحن لا يعنينا - في هذا المقام . وهو مقام التوحيد - أمر الرمز أو مضمونه بقدر ما يعنينا الموقف التوحيدي الناهج منهج العقل ، والمفصح عنه بآراء هي أقرب الى الفلسفه منها الى الدين . ذلك أن عالم الأمر يجد تعبيره الفلسفي في العقل الاول الذي هو كمال أول وعالم الخلق يجد تعبيره الفلسفي في العقل الثاني أو النفس الكليه وهي كمال ثاني ، فالكمال الاول هو السابق " والكمال الثاني هو التالي " أو اللاحق"

وبهذين المفهومين الفلسفيين يصبح التوحيد ممكنا والتنزيه متحققا .

---

١) كتاب الايضاح : ص ٨٧

٢) المصدر نفسه : الصفحه نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ففي " لا اله الا الله " يكمن سر التوحيد ، لأن " لا اله " هي نفي محض ، فالغيب الالهي لا يدع مجالا للتعرف الى أية ألوهيه أو التأكيد عليها أو امكان وصفها بصفات ، ذلك أن الالهيه لاتتجلى إلا في المبدع الأول (عالم الأمر) وهي الصوره الوحيدة التي يمكن لمعرفتنا أن تدركها ، ويتبع ذلك الاثبات " الا الله " وهو ما يضيفه العقل الثاني (عالم الخلق أو النفس الكلية) الى العقل الأول الذي يكون بالنسبة له علة وحداً سابقا . ولكن هذا العقل الأول طرح الألوهية منذ البدء ، خارجا عنه على المبدأ الأول الذى كان سببا في وجوده وهو الله (١)

وبنفس الطريقة من حد الى حد يصبح التوحيد ممكنا كما يقتضيه التنزيه . لكن هذه المبادى الوجودية في تفسير الخلق والتكثر دون تعريض الذات الالهية الى التغير ، من شأنها أن تجعل المبدأ الوجودي الأول مقارنا للذات الالهية في القدم . وهو ما جعل الامام الغزالي يُلزم مذهبهم التوحيدي القول بالهين قد يمين حيث يقول : " انهم قائلون بالهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان الا " أن أحدهما علة لوجود الثاني ، واسم العلة السابق ، واسم المعلول التالي ، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي ، لا بنفسه . قد يُسمى الأول عقلا والثاني نفسا . ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل والثاني بالاضافة اليه ناقص ، لأنه معلول له . وربما لبسوا على العوام مستدلين بآيات من القرآن عليه كقوله تعالى : أنا نحن نزلنا " (الحجر / ٩) و : " نحن قسمنا " (الزخرف : ٣٢) . وزعموا أن هذه اشارة الى جمع لا يصدر عن واحد . ولذلك قال : " سبح اسم ربك الأعلى " (الأعلى : ١) . اشارة الى السابق من الالهين ، فانه الأعلى ، ولولا أن معه الها آخر له العلو أيضا لما انتظم اطلاق الأعلى . وربما قالوا ، الشرع سماها باسم القلم واللوح والأول هو القلم فان القلم مفيد واللوح مستفاد متأثر ، والمفيد فوق المستفيد . وربما قالوا اسم التالي " قدر " في لسان الشرع . وهو الذى خلق الله به العالم حيث قال : "انا كل شيء خلقناه بقدر (٢) " (القمر : ٤٩)

ويرى الامام الغزالي أن : " هذا القول مقتبس من الثنوية والمجوس مع تهديل عبارة " النور والظلمة " بـ " السابق " و التالي " (٣)

ليكن ما يكون من شأن الاقتباس ، فلكي يكون التوحيد ممكنا لجأ الشيعة الباطنية الى ابعاد

---

١) هنري كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٤٣ - ١٤٤
٢) فضائح الباطنية : ص ٣٨ - ٣٩
٣) المصدر نفسه : ص ٤٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التشبيه من كل وجه الى حد النفي المحض ، والى حد القول بالخلق بواسطة الأمر الـــذي دفع بخصومهم الى استفراغ (١) اقصى النتائج المستبشعة دينيا . وهم في موقفهم هــذا يرون أنهم غير واقعين في شرك الصنمية الميتافيزيقية التي يدعي الخصوم تجنبها حين يتمسكون بمفهوم الخلق من عدم دون واسطة .

وانسجاما مع هذا الموقف التوحيدي الفلسفي ، تصدى الشيعة بالنفي للمسائل الكلامية كمسألة الصفات وما يتعلق بها من نفي للرؤية ، والقول بخلق القرآن ، واقرار الصلاح والأصلح طبقا لمفهوم العدل الالهي كما طرحه المعتزلة .

فالقرآن عندهم تعبير الرسول (صلعم) عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل ، ويسمى كلام الله مجازا لأنه مركب من جهته ، وانما الفائض عليه من الله بواسـطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له ، وكلام النبي وعباراته عنه ظاهر لا بطون لــه . والكلام البسيط (الباطن) هو قوة قدسية لا تستكمل من أول حلولها ، كما لا تستكمل النطفــة الحالة في الرحم الا بعد تسعة أشهر . وكذلك هذه القوة ، وكما لها اذاً فـي أن تنتقــل من الرسول الناطق الى الأساس الصامت (٢) .

وربما من هنا يرى الشيعة أن القرآن كما أنزله الله لا يعلمه على حقيقته الا علي بن أبي طالـب والأئمة من بعده ، وفي ذلك ينسبون الى جعفر الصادق قوله : "ان لله عز وجل علمين ، علم لا يعلمه الا هو ، وعلم علمه ملائكته ورسله . فما علمه ملائكتــه ورسله فنحن نعلمه (٣) وأما ماعدا

---

١) لاحظ كلمة " ربما " في نص الغزالي السالف التي توحي بأنها استعملت لاستخلاص أقصى مايمكن استخلاصه من نتائج على تلك المقدمات . ثم أن عالم الأمر هذا الذي هو واسطة الخلق ، هو عينه مايصرح به الغزالي في كتابه الفلسفي معارج القدس في مدارج معرفــة النفس (ص/١٧٦) حيث يقول : " أشرف المبدعات هو العقل أبدعه بالأمر من غير سبـــق مادة وزمان ، وما هو الا مسبوق بالأمر فقط ، ولا يقال في الأمر أنه مسبوق بالباري تعالى ولا مسبوق (الى أن يقول) : " ونعني بالأمر القوة الالهية والذي يقال من أن العقل صدر عنه بالابـــداع شيء ليس ادعاء بأنه المبدع ، كلا بل نعني به تنزيه الحق الأول أن يفعل بالمباشرة .))

٢) فضائح الباطنية : ص ٤١

٣) ضحى الاسلام : جـ ٣ ص ٢١٧ (نقلا عن الكافي للكليني) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ذلك مما يعلمه جميع الناس فلا يطابق حقيقة القرآن ، وعلى هذا يبقى الكلام القرآني المركب والملفوظ والمقروء عند جميع الناس ، وهو بخلاف البسيط أو الغامض ، محدث ومخلوق . يقول الصاحب بن عباد : " لوكان - أي القرآن - قديما لم يكن عربيا ولا مفصلا ولا منزلا ، ولم يكن حروفا متفرقة وأشياء متغايرة . فالله يصلى له ، والقرآن يصلى به ، وما يصلى به غير ما يصلى له . وكل موجود غير الله فهو محدث[1].

وهذا مايذهب اليه الامامية كالشريف المرتضى [2] والزيدية كأحمد حسن الرصاص[3] وبالمنهج ذاته نُفيت الرؤية اعتمادا على قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " (الانعام : ١٠٣) فالله لوكان مرئيا لكنا نراه ، ونحن أصحاب البصر ، اذ هو : " ليس ببعيد فيقرب ولا بجسم فيحجب ولا بعرض فيستكن ولا بصغير فيكبر ولا برفيق فيكثف ، ولو جاز أن يُرى لجاز أن يُلمس [4]."

يقول الصاحب بن عباد : " كل مانفاه - أي الله - عن نفسه وأثبتناه ذمٌّ له ، ألا ترى أنه قال : " لا تأخذه سنة ولا نوم " (البقرة : ٢٥٦) وقال تعالى : " أن الله لا يظلم الناس شيئا ". (يونس : ٤٥) وقال تعالى : " ولم يكن له كفوا أحد " (الاخلاص : ٤) وقال تعالى : " ما اتخذ صاحبة ولا ولدا " (الجن : ٣) . فلو جاز أن يُدرك بالأبصار في دار دون دار لجاز أن تأخذه سنة في دار دون دار [5] "

وقد رأينا في مستهل مقال التوحيد . قول هبة الله الشيرازي الباطني الذي يؤسس عليه موقفه التوحيدي برمته حين قال :

" فاذا جاز لنا كون الباري سبحانه مدركا للمعقول والنفوس اثبتنا وجود مناسبة بينه وبينها ." وفي ذلك اذا تشبيه لا ينسجم مع مقام الألوهية والتنزيه .

---

١) الابانة : عن مذهب أهل العدل : ضمن المجموعة الأولى من نفائس المخطوطات : ص ١٥

٢) مقدمة في الاصول الاعتقادية : ضمن المجموعة الثانية من نفس المصدر : ص ٨٠

٣) مصباح العلوم : ص ١٧ (المسألة الثامنة من التوحيد) .

٤) الابانة عن مذهب أهل العدل : ضمن المجموعة الأولى من نفائس المخطوطات : ص ١٢

٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها . وانظر ايضا مصباح العلوم : ص ١٢ (المسألة التاسعة من التوحيد) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧ - خاتمــــه

حركة التشيع كانت - في أساسها - احتجاج واستنكار لمناهضة الخلفاء للحق الالهي ، وابطالهم أياه باغتصاب السلطة الشرعية من أمير المؤمنين . ولقد كان مفهوم الإمامة في الخلافة الراشدية يستمد صلاحيته من المجتمع ويرتكز على عناصر أرضية ان صح التعبير ، فيخضع الامام (الخليفة) بذلك لرأي الأمة - ويكون مسؤولا أمامها ، فهو - وان كان يستمد العون والسلطة من الدين ، فان أغلبية الأمة المتمثلة في الشورى والاجماع ، هي التي تقرر صلاحيته لحيازة هذه السلطة ، فالامام بهذا الاعتبار ليس انسانا كاملا ، اذ يجوز أن يكون هناك على الدوام من هو أكمل منه وأفضل ، لم يقع عليه الاختيار . ومن ثم كان الامام المختار تعبيرا عن ارادة الأمة أو أغلبيتها في ادارة شؤونها السياسية طبقا لقواعد مقررة سلفا (السنة) . وليس للامام والحالة هذه أن يحيد عن هذه القواعد الا بمقدار المصلحة العامة (الاجتهاد) .

فالسلطة هنا اذاً هي سلطة ادارية وسياسية (أي زمنية) ولا علاقة لها بالأمور الميتافيزيقية ، بمعنى أن الامام ليس مسؤولا أو وصيا على مصير الأمة الأخروي الماورائي . لأن هذا كله مشروح في السنة وما على الامام الا تطبيق أحكامها المتعلقة بظاهر الأعمال ، وأما الباطن فلا سلطان للامام عليه .

أما التشيّع ، فقد ذهب الى الطرف المقابل ، وجعل مفهوم الإمامة يرتكز على عناصر سماوية مسبغا عليه من المعاني الماورائية ما يجعله وثيق الارتباط بمصير الأمة في الآخرة (١) ، وليس للامام والحال هذه أن يتقيد برأي الأغلبية من الأمة مهما كان نوعها ، وليس هو مسؤولا أمامها ، لأن السماء - لا الأرض (المجتمع) - هي التي اختارته لخصائصه الذاتية وجدارته الداخلية التي جعلت منه انسانا كاملا ، وبذلك تكلفت السماء بتأييده وتوجيه خطاه في قيادة الأمة الى الحد الذي يكون فيه مطلق الصلاحية ، غير مقيد بتلك القواعد السُّنيَّة المقررة سلفا ، لأنها زمنية وظاهرية ونسبية ومتجاوزة .

---

(١) بل بمصير الوجود كله : فلقد ذهب " باد شاه حسين " وهو شيعي هندي معاصر متشبع بالأفكار العقلية والفلسفية الى وصف الامام في كتابه : " الحسين في فلسفة التاريخ " بأنه : " الباعث الأصلي على الوجود " وبأنه : " الرابطة الجوهرية بين العلة والمعلول " أو : " الحقيقة الذهنية بين الله والانسان " .

انظر : (العقيدة والشريعة : ص ٢١٠ لجولد تسيهر)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذاً فمنذ الانطلاقة الأولى ، وهي انطلاقة سياسية ، ابتدأ المذهب التشيع في دعم حقـــه السياسي بفروض ميتافيزيقية ، وكان لابد له والحالة هذه ، من الدفاع عن تلك الفروض ، فاعتمد التأويل الرمزي للنصوص الدينية ليجد في كل لفظة ومناسبة معنى يدعم هذه الفروض وينسجم معها ، سمّاها الدلالة الباطنية . فجعل للقرآن باطنا وظاهرا ، أما الباطن فقد وظـف لخدمة النظام العام المتعلق بالامامة ومستلزماتها المقررة بناء على تلك الفروض الميتافيزيقيـة . أما الظاهر فاعتبر مشكلا ليتسنى الرجوع على الدوام الى الباطن ، أي الى نظام الامامة ذاتـه . لكن هذا النظام الباطني ، كان — هو الآخر — يحتاج للتعبير عنه وتدعيم تعاليمه — والدفاع عنها ، الى الجدل الفلسفي الذى يتيح له الربط بين أطرافه ، ولمّ شتاته ، ويجعله متناسـقا معبرا عن وجهة نظر مذهبية الى الكون والوجود عامة .

يقول شتروتمان (R. Strothman): "كان النظر الديني عند الشيعة بما فيه من غزارة يحتاج في ارساء العقائد ، الى المقولات الفلسفية والجدل الفلسفي أكثر مما كان يحتـاج اليه النظر الديني عند غيرهم . ومن جهة أخرى ، كان الشيعة في هذا المقام حساسـين بصفة خاصة ، بل هم كانوا معرضين للطعن على نحو شبيه بكل جماعة دينية تبدأ بفروض ميتافيزيقية خالصة كما فعل الشيعة في عقيدتهم في الائمة (١)"

فالامامة الشيعية اذاً تقتضي علاقة وثيقة تربط الدين بالفلسفة وخاصة عند الاسماعيلية الباطنية ، فعلاقة الشريعة بالفلسفة جوهرية عندهم . وأساس هذه العلاقة لا يقوم على التوفيق بيـن العقل والنقل ، ولا على اعتبار الحقيقة المزدوجة كما هو الحال عند ابن رشد ، ولا على اعتبـار أن الفلسفة خادمة للشريعة — بل هي بين بين ذاتها بين المنبر والقبر . يعبر عنهـا الحديث النبوي : "أن بين قبري وبين هذا المنبر الذى أهدى الناس منه لروضة من ريـاض الجنة." حيث أن منبر الهداية هو هذا المظهر الحرفي — أي الشريعة — مع كل ما فيهـا من أوامر ونواهي . أما القبر فهو الفلسفة التي يصير فيها ظاهر الشريعة حتما الى ممـات . وأما روضة الجنة التي تمتد بين المنبر والقبر فهي روضة الحقيقة (٢) .

---

١) دائرة المعارف الاسلامية : جـ ٤ ، ص ٦٥ .

٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٢٧–١٣٨

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والتأويل هو الذى يسمو على المعطيات الواقعية (الشريعة) لكي يعود بها الى مصادرها (الحقيقية) • والفلسفة هي التي تقود المطلع الى الولادة الروحانية فتهيئه لأن يطل على الحقيقة الالهية • وبذلك أصبح الفكر الشيعي مستعدا لتقبل عناصر فلسفية أجنبية وتأثيرات خارجة عن الاسلام كأساطير فارس القديمة • أو ديانات الاغريق ذات الأسرار أو معارف روحية عن الافلاطونية الوسطى والحديثة • كل ذلك باسم الفلسفة أو الحكمة التي تقود الى الولادة الروحية فناصر خسرو — وهو كاتب شيعي فارسي كبير — كان يدعو الى اتحاد الحكمتين (١) أي الحكمة الاسماعيلية والحكمة الاغريقية ، ويعني الفلسفة اليونانية وأفلوطين على الخصوص وامبد وكل (٢) (EMPEDOCLE) مع العرفان الاسماعيلي أو العلم الارثي الشيعي • ولا ننس في هذه المناسبة ، ما تحمله موسوعة " رسائل اخوان الصفا " من مضمونات فلسفية وآراء دينية قديمة امتزجت كلها لتعطي فلسفة اسماعيلية متميزة • كما أن علم الاكوان عند الفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا ، قد بسط حسب تمثلات قريبة من تمثلات علم الاكوان الفاطمي ، مهما تكن درجة الاختلاف هنا وهناك في المعالجة الفلسفية للمصادر اليونانية (٣) وفي العقيدة نجد كثيرا من الشيعة قد اتفقوا مع المعتزلة حيث كانوا شيعة ومعتزلة في وقت واحد ، جمع بينهم اعتماد التحسين والتقبيح العقليين ، وذلك مثل تأويل بعض الآيات القرآنية بحسب مايقتضيه التنزيه العقلي ، كما ورد في مسألة خلق القرآن وعدم روءية الله في الدنيا والآخرة •

ومما لا شك فيه أن تصور الشيعة لطبيعة الائمة قد أثر في آرائهم في الوحدانية ، وفي اسماء الله وصفاته ورسله وجعلها تقترب كثيرا من آراء المعتزلة ، ذلك أن الاستناد فيما يسوقونه من براهين لتأييد نظرية الامامة هو استناد على القواعد الاعتزالية نفسها ، فالحاجة الى وجود امام لكل عصر • ومايجب أن تمتاز به هذه الخاصة من عصمة وقداسة — قد ربطها الشيعة بنظرية لاشك في طابعها الاعتزالي ، وهو التأويل القائل بضرورة الارشاد والتوجيه (اللطف الواجب) المترتبين على الحكمة والعدالة الالهيتين •

وبغض النظر عن التعاليم الشيعية الخاصة بالخلافات كالفقه وأصوله ، والعبادات واتجاهاتها — التي تختلف بالطبع عن الاتجاه السني ، فانه يمكن تسجيل نقاط أربع • نخلص من خلالها الى انهاء الفصل مع التركيز على أهم عناصره •

---

(١) كتبه ناصر خسرو بالفارسية بعنوان : " كتاب جامع الحكمتين " ونشره هنرى كوربان ومحمد معين : باريس — طهران : ١٩٥٣

(٢) هو فيلسوف صقلي من القرن الخامس قبل الميلاد • ضلع في الفلسفة والطب والطبيعة • واشتهر لذلك متعاطيا للسحر •

(٣) لويس غارديه : أهل الاسلام : ص ١٥٩ من الترجمة العربية •

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- من أجل وضع علم باطن وظاهر، تجوّز بالنص الديني (القرآني) من غير منهج مخصوص، كالفصل بين المحكم والمتشابه ، ومن غير التقيد بشروط اللغة واعتباراتها الداخلية والتاريخية مما حدا بهم الى التناقض الصريح احيانا ، وذلك حينما يتقيدون بظاهر النص عند ملاءمته لغرض المذهب ، مثل الآية : " فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ." (الحديد : ٣٣).
فقد وقفوا على حرفية النص ، واستدلوا منه على أن الظواهر عذاب وباطنها فيه الرحمة. (١) وكان مذهبهم يقضي بأن لا يقفوا على هذه الحرفية ، وهذه الظاهرية.
ومثل هذا فعلوا في الآية : " ياأيها الذين آمنوا انما المشركون نجس." (التوبة : ٢٨)
فتقيدوا بظاهر الآية وأعلنوا نجاسة المادة الجثمانية للكافر ، وجعلوا الاتصال به وملامسته في عداد النواقض التي تؤدي للنجاسات (٢) وهذا ينافي ما أباحه القرآن الكريم للمسلم من أن يتزوج من اليهوديات والنصارى (أهل الكتاب).
فاغراض المذهب هي التي توجب وتحدد متى يجب التأويل ، ومتى لا يجب - أى متى يترك النص كما هو ، ويؤخذ به بحسب ظاهرة . الموافق والملائم.

٢- اعتماد الامام كمعيار للحقيقة الالهية التي لا تنال بأي وسيلة تعبيرية. وقصرها على فئة متميزة ، يستمر خلالها الوحي النبوى الالهي دائم الحياة والحضور . وبذلك تكون هذه الفئة (الائمة) هي حافظة النص القرآني ومفسرته المفوّضة.
فسلطة الائمة المطلقة على الحقيقة (الوحي في حضوره الدائم) هي التي تؤكد وتثبت الاجتهاد التفسيرى وأعمال العقل (التحسين والتقبيح الروحيان) وأحكام الاجماع ، ذلك أن الاجماع يجب أن يفهم لا كلا تفاق المباشر . بل كتسليم كل الفقهاء برأي الامام (٣).
ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الاجتهاد أو التأويل ليس رأيا حرا كما قد يفهم ، وانما هو عمل تفسيرى ومجهود توضيحي لنصوص القرآن وللسنة النبوية ، والذى يجوز له وحده القيام بهما هو المسلم القادر عليهما والمحقق لشروطهما ، على أن لا يكون رأيه ملزما لغيره ، أى معبرا عن الحقيقة المطابقة للمراد الشرعي ، فهذا ما يقرره اجماع الامّة.
واذاً ففي السلطة المطلقة للامام خروج عن الروح القرآنية وما تفرضه من أحكام تشمل المسلمين أجمعين.

---

١) الفرق بين الفرق : ص ٢٨٧
٢) جولد تسهير : العقيده والشريعه : ص ٢٣١
٣) لويس غارديه : أهل الاسلام : ص ٢٤٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣- اخضاع الأمور الغيبية التي ورد بها الوحي الى التحليل العقلي ، وذلك كالمبدأ والمعاد والتوحيد والتجريد والتنزيه ، وهم في ذلك سواء مع المعتزلة والفلاسفة . وهو ما يحتج عليه الاشاعرة بشدة ، لانه - أي التحليل العقلي في مثل هذه الامور - قياس الغائب على الشاهد وبالتالي فهو تكهن وظن وتخمين لا معرفة ويقين .

٤- الفلسفة : وقد صبغوا آراءهم الدينية بالآراء الفلسفية كالافلاطونية المحدثة ، والمانوية والايرانية القديمة والهندية . وباختلاط هذه العناصر بعضها ببعض ، كونوا لهم منظومة باورائية - جعلت منهم موضوعا للهجومات المستمرة من قبل الفرق الحريصة على سلامة التصور القرآني - والتي لم تر في منظومة الشيعة هذه إلا خطراً على سلامة المعتقد الديني والتصورات الباورائية المستمدة من الداخل - أي من الاسلام نفسه - على أساس مقبول من النقل والعقل .

واذاً . فهذه العناصر الأربعة ، التي هي التأويل الرمزي المتعسف - العلم الارثي (الامام) - التحسين والتقبيح العقليان - الفلسفة ، هي التي ستجذب فكر الامام الغزالي فيما بعد ، وتستحوذ على انتقاداته ، ولما كانت النقطتان الاخيرتان ليستا خاصتين بذهن الشيعة وحدها ، فان الغزالي الحريص على الدفاع عن الشريعة في عمومها يرتكز في نقده للشيعة ، انطلاقا من النقطتين الأوليتين . أي التأويل الرمزي . والعلم الارثي .

- انتهى -

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بحـــث

- التأويـــل عند الصوفيـة -

ويشمـــل

١- النزعـة الصوفيـــة .

٢- أصل كلمة " تصـوف " .

٣- حـــدّ التصـــــوف .

٤- الموقـف التأويلـي الصوفـي

٥- الرمزيـة والتجريـد في التأويـــل .

٦- الشريعـة والحقيقــــة .

٧- الرمزيـة في التعبيـــر .

٨- الحـــب الصـوفـي .

٩ - خاتمـــــة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١ - النزعة الصوفية

/ لقد ساد الفكر الاسلامي - ومنذ تكونه على ما رأينا فيما سبق - نزعات في اتجاه التفكير مختلفة ، ومذاهب في فهم الدين متباينة ، فمن قائل ان الدين نص تفسره اللغة وتوضحه أسباب النزول وتشرحه الرواية . ولا شأن في كل ذلك للاستنباط العقلي ، فالنص بحسب هذا الاتجاه جائز بالطبع على مقوماته التوضيحية الذاتية ، ويكفي تبيين هذه العناصر - من لغة وأسباب النزول - ورواية حتى يستقيم معنى النص الديني ويتجلى مقصد الشرع لذلك ، تجنب أصحاب هذا الاتجاه عنصر الاستنباط العقلي ، لأنه مقحم على النص ، وخارج عنه وبالتالي فهو اسقاط من المفسر على النص اسقاطاً لا مسوغ له . وعليه ، كان من الطبيعي الانتهاء الى التزام الحرفية والأخذ بالظاهرة ، كما رأينا ذلك ، في الفصل الخاص بالنصيين الذين صدر عنهم الحنابلة فيما بعد .

ومن قائل أن الدين نص لا يفهم اعتمادا على النقول ، لأن هذه النقول كثيرا ما تتعارض مع أحكام العقل التي لا ترد وانما يفهم النص اعتمادا على هذه الأحكام العقلية نفسها ، فالدين عندهم نص يفسره العقل وهو الذي يوضحه ، وذهب أصحاب هذا الاتجاه مذهبا بعيدا جريا وراء اقرار سلطة العقل وهيمنة أحكامه ، فتحدد النص الديني عندهم تحديدا عقليا منطقيا خالصا ، وفي ذلك تكمن النزعة الاعتزالية وعليه ينبني مذهب الاعتزال .

ومن قائل ان الدين نص يفسره النقل من لغة وأسباب نزول ورواية وأخبار ، ويوضحه العقل ويشرحه ، ولا يستغني الدين عن أحدهما دون الآخر ، فكلاهما ضروري لاستخراج مقصد الشرع من النص الظاهر ، وبذلك توسط أصحاب هذا الاتجاه بين تطرف النصيين وتفريطهم في العقل ونوره . وبين غلو المعتزلة في الاعتماد على العقل وتفريطهم في النقل ، وهذا ما فعله الأشاعرة وساقوه بقوة واحكام .

ومع هذه الأطراف المتباينة يتسع المجال لذكر طرف يرى من جهته ، أن الدين نص تعارض النقل في تفسيره ، وتضاربت العقول في توضيحه ، وما ذلك الا لأنه مشكل ، ميتافيزيقيا ، لذلك ، وجب البحث عن أعتب ميتافيزيقيا لهذه الغاية واللجوء الى من تأهل بعد الأنبياء لشرح هذا النص وازالة كل لبس

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واشكالية فيه ، هذه الكفاءة ، لم تتوفر إلاّ في شخص الامام المعصوم ، وفي ذلك يكمن الموقف الشيعي وعليه ينبني مذهبه .

وفي الواقع ، يمكن ارجاع هذه الأطراف المتباينة كلها الى نزعتين متقابلتين يتدرج تقابلهما (١) بين النقلية والعقليــة .

وقد يظن للوهلة الأولى أنه لا يمكن أن يكون هناك طرف آخر خارج عــن هذه الخصومة ، فالانسان اما نصي أي نقلي واما عقلي واما بينهما ولا يحتمل الأمر حلا غير ذلك .

لكن التصوف ما لبث أن جاء ليعلن للناس عن امكانية مثل هذا الحل الأخير والجديد في نوعه .

يرى الصوفية أن العلوم الحاصلة بالنظر مشوبة بأحكام الوهم ، وغير خالصة من عمل الخيال ، وأن المعتزلة تلجأ في أحكامها الى قياس الغائب على الشاهد وتنتهي أحكامهم - أحكام المعتزلة - وأقيستهم هذه الى أخطاء شنيعة وضلالات ظاهرة ففي نزعة العقل هذه - كما يرى المتصوفة - طغيان لا يتناســـب ومقام العبودية ، لأن هذه النزعة تحكم العقل في النص الديني وتجعله يسيطر عليه ، ولو كان الأمــر كذلك لكان القائد في الحقيقة وواقع الأمــر هو العقـــل - لا الكتب الدينية المقدسة »

---

١) - نلاحظ أن النصيين (النقل) والمعتزلة (العقل) هما طرفـــان متقابلان متطرفان تماما . أما الشيعة والأشاعرة فبينهما ، ذلك أن للشيعة موقفا نقليا حين الأخذ عن الامام (الحسن والقبح الروحانيان) ، وللأشاعرة موقف نقلي حين مواجهة الأمور الغائبة (الأخروية) ، كما أن للشيعة موقفا عقليا (الحسن والقبح العقليـان) ، وللاشاعرة موقفهم العقلي (طبيعة العقل ونقده) .

فالصراع في مجمله بين النقل أيا كان نوعه أشعريا سنيّا أو شيعيا وبين العقل أيا كانت طبيعته اعتزاليا أو أشعريا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- وان كان العقل بدوره قد خدم الدين خدمات جليلة تتمثل في دفاع المعتزلة المجيد عنه ورد هجمات أعدائه منطقيا وعقليا - فانه مما لا شك فيه أن العقل لو ترك وشأنه لا يمكن أن يتسلل الى لباب النص وخفاياه فيفسر لنا ما غمض منه ويوضح لنا من أمره ما أبهم . وموقف مثل هذا انما هو قائم أساسا على التأكيد بأن هناك باطنا وراء الظاهر ، وهو ما سبق أن بينته الشيعة ، لكن هذا الباطن الصوفي يختلف عن الباطن الشيعي ، في كون هذا يؤخذ نقلا عن أصحاب التأويل وخزنته الذين استفادوا علما من الامام المعصوم . أما الباطن الصوفي فانه يعتمد على البصيرة والتصفية الروحية وعلى الغوص في أعماق الذات وتطهيرها بالعبادات والتأمل في الملكوت وبواسطة ذلك كله تتكشف علوم الهية ومعارف ربانية لا ينهض عنها النص ولا ينالها العقل ولا يطالها .

ويحتج الصوفية لتصحيح نزعتهم هذه بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله : " واتقوا الله ويعلمكم الله " (البقرة : ٢٨٢) وقوله : " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . " (العنكبوت : ٦٩) وقوله : " ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا . " (الأنفال : ٢٩) فقالوا في "الفرقان" أنه نور يفرق به المؤمن بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات .(١) وقوله " أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها . " (الرعد : ١٧) ويرون أن ابن عباس فسر الماء في هذه الآية بالعلم والأودية بالقلوب وبموجب هذا التأويل للآية يخلصون منها الى أن الله أنزل أنواع الكرامات ، فأخذ كل قلب بحظه ونصيبه ، فسالت أودية قلوب علماء التفسير والحديث والفقه بقدرها ، وسالت أودية قلوب الصوفية من العلماء الزاهدين في الدنيا المتمسكين بحقائق التقوى بقدرها ، فمن كان في باطنه لوث محبة الدنيا من فضول المال والجاه وطلب المناصب والرفعة سال وادي قلبه بقدره فأخذ من العلم طرفا صالحا ولم يحظ بحقائق العلوم ، ومن زهد في الدنيا اتسع وادي قلبه فسالت فيه مياه العلوم واجتمعت .(٢)

فهذه العلوم القلبية ، أو هذه العلوم الباطنية الصوفية المقابلة للعلوم الظاهرية سرعان ماترتد ، ويصير ، عند الصوفية ، الى أساسها المتين من السنة والآثار . وذلك مثل ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : "ان من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه الا العلماء بالله تعالى ، فاذا قالوه ، لا ينكره

---

١) - الاحياء : جـ ٣ ، ص ٢٤ .

٢) - شهاب الدين السهروردي : عوارف المعارف : ضمن الاحياء : جـ ٥ ، ص ٤٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الا أهل العزة بالله تعالى . " ويرون أن المراد بأهل العزة علماء الظاهر الذين لم يؤتوا مثل ذلك العلم[١] كما حكي عن أبي هريرة قوله : " حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من العلم ، فأما أحدهما فبثثته ، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني البلعوم[٢]" واستدلوا به على المخالفة بين العلمين وعلى امكانية تخصيص قوم من المسلمين بمثل هذا العلم .

وحين ينكر خصوم الصوفية أن يكون في علم الشريعة تخصيص بمثل هذا العلم يرد عليهم الصوفية بأنه من المؤكد والثابت أن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان مخصوصا بنوع من العلم ، كما كان حذيفة مخصوصا بعلم أسماء المنافقين كان قد أسره اليه رسول الله حتى كان عمر بن الخطاب يسأله فيقول : هل أنا منهم ؟ وكما كان علي بن أبي طالب يقول :

" علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين بابا من العلم لم يعلم ذلك أحدا غيري[٣]." وفي شأن عمر قال رسول الله : " ان من أمتي مكلمون ومحدثون وأن عمر منهم[٤] "

وقد قال عمر في خطبته : ياسارية الجبل " اذا انكشف له أن العدو قد أشرف عليه فحذره وبلغ صوته اليه وبينهما المسافات الشاسعة[٥] .

وهذا اختصاص لعمر كما هو لغيره ، والمراد هنا أن العلم المبثوث بين أصحاب رسول الله مخصوص بهم وهم من عامة المؤمنين الذين شملهم اسم الايمان ، وما ذلك الا لسر بينهم وبين معبودهم ولزيادة يقينهم وايمانهم بما خاطبهم الله وندبهم اليه ، وكذلك العلم الباطن الصوفي لا يخرج عن كونه تخصيصا لمن تجردت روحه من العوارض الشهوانية وصفت باقبالها صوب الحق . كيف لا وقد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : " من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه[٦] " .

---

١) - الألوسي : روح المعاني : جـ ٦ ص ٢١ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - كتاب اللمع في التصوف : ص ١٩ .

٤) - المصدر نفسه : ص ١٦ ، هكذا وردت الصيغة ، وفي هذه الحال يكون اسم " ان " ضمير الشأن .

٥) - الاحياء : جـ ٣ ص ٢٥ .

٦) - السهروردي : عوارف المعارف : ضمن الاحياء : جـ ٥ ص ١٢١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" فالعبد بانقطاعه الى الله تعالى واعتزال الناس يقطع مسافات وجوده ويستنبط من معدن نفسه جواهر العلوم ." " فيستمد القلب العلوم المكنونة في النفس ويخرجها الى اللسان الذى هو ترجمانه .[1] "

وما " الحكمة " في الحديث السابق الا العلم الباطن لأنه يفيض وينبع من " القلب " وهذا العلم لا يظفر به الا مؤمن تقي وفيّ بشروط الزهد والاخلاص في العبادة والصدق في التوجه الى الله .

فهذا العلم الباطني الصوفي يصفه لنا الجنيد (٢٩٧ هـ) ويذكر شروطه فهو: الاطلاع على الأسرار " و " ومكاشفات الأنوار على مكنون المغيبات ويحصل للعبد اذا حفظ جوارحه عن جميع المخالفات وأفنى حركاته عن كل الارادات ، وكان شبحا بين يدي الحق بلا ثمن ولا مراد .[2] "

واذاً فهذا العلم الذي تلك مواصفاته يختلف في جوهره وطبيعته عن العلوم العقلية والنظرية ، في كون هذه تحتاج لوسائط الحواس والمكان والزمان وتتم عن طريق التلقين والتدريب والاكتساب في حين تستغني العلم الصوفي الباطني عن كل الوسائط ويتصف بالمباشرة ، لأنه علاقة مباشرة بين الحق الملهم والعبد الملهَم . وفي ذلك يقول محي الدين بن عربي (٦٢٨ هـ) في رسالة أرسلها للشيخ فخرالدين الرازي صاحب التفسير ، يبين له فيها نقص درجته في العلم لأنه من أصحاب العلوم العقلية النظرية ، وقد انتهت اليه الرياسة في الاطلاع على علوم عصره .

يقول له : " اعلم يا أخي وفقنا الله واياك أن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه من الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ . فان كان علمه مستفادا من نقل أو شيخ فما برح عن الأخذ عن المحدثات ... (الى أن يقول) .. والعلوم المتعلقة بالمحدثات يفني الرجل عمره فيها ولا يبلغ الى حقيقتها .[3] " . وكان الشيخ أبو يزيد البسطامي (٢٦١ هـ) يقول لعلماء عصره : " أخذتم علمكم من علماء الرسوم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذى لا يموت[4] "

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ١٢٢ .

٢) - روح المعاني : هـ ٦ ، ص ٢٢ .

٣) - الشعراني : الطبقات الكبرى المسماة بـ " لواقح الأنوار في طبقات الأخيار " . ج ١ ، ص ٢١ ، ٥ .

٤) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والواقع أن نزعة التصوف تمثلت في الأساس بشدة العناية بأمر الدين ، ذلك أن الاقبال على الدين والزهد في الدنيا كان غالبا على المسلمين في صدر الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة الى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع الى الله ، ولم يقسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) اذ لا أفضلية فوقها ، فقيل لهم الصحابة ، ولما أدركهم الجيل الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين . فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة المتاع الدنيوى ، قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ثم ظهرت الفرق الاسلامية فادعى كل فريق أن فيهم عبادا وزهادا ، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[١] . وقد كانوا شديدى التمسك بالكتاب والسنة ، مجمعين على تعظيم الشريعة غير مخلين بشيء من آداب الدين ، متفقين على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى كان مفتريا فيما يدعيه . وسيد القوم وامامهم أبو القاسم الجنيد كان يعبّر عن هذا الموقف حين قال : " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة[٢] . "

---

١) _ لهذا فان لفظ " متصوف " يعد محدثا بعد عهد الصحابة والتابعين وان كانت النزعة نفسها اقدم من اللفظ . وهذا ما أجمع عليه الباحثون المؤرخون مثل ابن خلدون ، والامام القشيرى وغيرهم . لكن أبا نصر السراج (٣٧٨ هـ) يخالف هذا الاجماع راويا عن سفيان الثورى قوله :
" لولا أبو هشام الصوفي ماعرفت دقيق الرياء " ومستندا الى كتاب محمد بن اسحق بن يسار عن أخبار مكة أنه : " .. قبل الاسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد ، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي يطوف بالبيت وينصرف . " (كتاب اللمع : ص ٢٢)
فان صح هذا الخبر ، دل على ان كلمة صوفي قديمة تمتد الى ماقبل الاسلام ، والأهم من ذلك ، انها تنسب في كل الاحوال الى أهل الفضل والعبادة والتقى .

٢) _ الرسالة القشيرية : ص ١٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ثم ان النزعة الصوفية هذه ، التي نجمت عن عاطفة دينية شديدة كانت في أساسها أيضا تمثلا لمرحلة سادت فيها الآداب النبوية وأخلاقها الرفيعة ، ولم تستطع لاعلوم الفقه ، ولا الكلام من اشباع تلك العاطفة المتوهجة ، ولا من ارضاء تطلعها الى آداب هذه المرحلة التي كانت ذهبية حقا ، خاصة بعد أن أصبح الزمان فاترا وازداد التراخي وكثرت الاستهانة بالمسائل الأخلاقية وهيمن جوّ مشحون بالفتن والمحن ، وسادت الاضطرابات السياسية الأليمة ، وكثرت الهزّات الاجتماعية البغيضة حتى لنجد محمد بن علي القصّاب وهو أستاذ للجنيد يتمثل هذه المرحلة الذهبية ويضعها نصب عينيه حين يهم بتعريف التصوف فيقول انه : " أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام[1]. "

أجل ، لقد لاحظ المتصوفة ، ولا شك ، أن الشريعة لم تفلح في الحيلولة دون التراخي في الضمير الأخلاقي ، لأن الشريعة تحاسب الناس على الأعمال الظاهرة لا على النيات الباطنة ، وتعاقبهم على آثامهم الجوارحية (من الجوارح) ولا حيلة لها مع النفاق والرياء والكبر والحسد والأنانية وما الى ذلك من الآثام الباطنة . لذا تجمّع التصوف وتكوّن حول نشدان الضمير والاحتكام الى قضائه الباطن ، حتى ليمكن القول أن منشأ النزوع الى التصوف لم يكن ثورة على مايصيب الناس من مظالم تصدر عن الآخرين وحسب ، وانما كان أيضا ثورة تنصب أولا وقبل كل شيء على ظلم الانسان لنفسه .

ان الصوفي لايريد الا أن يكون حرّا نستعليا غير خاضع لهذا الظلم الذاتي المتمثل في الغرائز والشهوات والرغبات .. ويقترن كل ذلك برغبة ملحة في الكشف عن السبيل الى الله مانح الوجود ، والفناء في كمالاته ، يقوّيها التطهر - بطبيعة الحال - من الآثام الظاهرة والباطنة ، وتصفية القلب من كل المشاغل بل عن كل ما هوى الله تعالى .

---

١) - كتاب اللمع : ص ٢٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢ ـ أصل كلمة : تصوف

هنالك الكثير من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل كلمة "التصوف" ، كقولهم أن الصوفية نسبة الى :

١ـ أهل الصفة ، وهم فريق من المهاجرين والأنصار كانوا يجلسون في الصفة التي بنيت لهم في مؤخرة مسجد الرسول بالمدينة .

٢ـ أو الى الصف لأن الصوفية في الصف الأول بين يدى الله بارتفاع هممهم واقبالهم على الله تعالى بقلوبهم .

٣ـ أو الى " صوفة القفا " وهي الشعيرات النابتة عليه .

٤ـ أو الى اسم " صوفة " أحد سدنة الكعبة في الجاهلية .

٥ـ وقيل من الصفاء كما جاء في قول أحدهم : " ان العبد اذا تحقق بالعبودية ، وصفاه الحق حتى صفا من كدر البشرية نازل منازل الحقيقة ، وقارن أحكام الشريعة ، فاذا فعل ذلك فهو صوفي لأنه قد صوفي[1] " .

٦ـ وقيل انه مشتق من كلمة " سوفيا " اليونانية التي تعني الحكمة (SOPHIE) وحاول أصحاب هذا الاتجاه المحال في الربط بين الـ " سوفيا " هذه وبين التصوف . ومن أهم القائلين بهذا الأصل العالم أبو الريحان البيروني

---

١) ـ كتاب اللمع : ص ٢٦ . وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوني (جـ ١ ، ص ٩٢٣) أن الصوفي : " هو الذى صفا من الكدر وامتلأ من الفكر ، وانقطع الى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر والحرير والوبر . "

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكن الدراســـة العلمية أوضـحت أن هذه الوجوه كلها بعيدة ، والأصــوب والأرجح أن يقال ان اشتقاق كلمة " صوفـــي " هو من الصــوف ، فيقال تصوّف الرجل اذا لبس الصــوف كما يقال تقمّــص اذا لبس القميــص .[1]

ولباس الصوف كــان دأب الأنبياء عليهم السلام ، وشعار العبّــاد والزهاد والمساكين . والامام الجنيد نفســه يرى أن التصوف مبني على صفات الأنبياء ، من بين هــذه الصفــات الفقـــر مأخوذا عن رســول الله صلى الله عليه وسلم ، ولباس الصوف مأخوذا عن سيدنـــا موسى عليه السلام . وكان الحســن البصري (١١٠ هـ) يقول :

" لقد أدركت سبعين بدريا كان لباســـهم الصــوف . "[3] فالصوفي ـ كما يقــول الشيخ أبوعلي الروذباري (٣٢٢ هـ) ، أحد أئمـة الصوفية ـ :

" من لبس الصوف على الصفا وسلك طريق المصطفـــى[4] . "

وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون الى هذا الاشتقاق ، ومنهم أبو نصر الســـرّاج صـــاحب " اللمع " والقشـــيري صاحب " الرسالة القشريـــــة " والسهروردي صاحب " عوارف المعارف " وكذلك العلماء أمثال الامام ابن تيمية ، والعلاّمـــــــة ابن خلـــــدون في " المقدمــــة " .

---

١) ـ لويس ماسينيون ومقاله عن التصوف في دائرة المعارف الاسلامية : جـ ٥ ، ص ٢٦٥ـ٢٦٦ .

٢) ـ الشعراني : الطبقات الكبرى : جـ ١ ، ص ٨٩ .

٣) ـ عوارف المعارف : ملحق الاحياء : جـ (٥) ، ص ٦٤ .

٤) ـ السبكـــي : طبقات الشافعية الكبرى : جـ ٣ ، ص ٤٩ (القاهرة ١٩٦٥)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣ ـ حـــد التصـــوف:

قيل في حدّ التصوف الكثير ، فهو ـ مثلا ـ " الدخول في كل خلق سنّي والخروج من كل خلق دني " ، وقيل : " أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة[١]" وقيل :

" تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، واخماد صفات البشرية ، ومجانبة الدعاوي النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية[٢] ".

نلاحظ من مجمل هذه النعوت التركيز على التطهير الأخلاقي على طريق قطع العلائق لشحذ الباطن وصقله لتنعكس عليه الأنوار والحقائق ، فهذه الحقائق التي قصد اليها التصوف عن طريق الأخلاق وقطع العلائق ـ أي الزهد ـ مالبثت أن أصبحت مع التطور اللاحق للقرنين الهجريين الأوليين ، اشارات ودقائق يحدّ التصوف بها فيغدو علم التصوف :

" الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق[٣] ". وهناك قول للجنيد لا يخرج عن هذا حين يقول : " كلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن حضور ، وكلام الصديقين اشارات عن مشاهدات[٤] ".

كما نجد في اشارة أبي نصر السراج ما يفيد أن علم التصوف انما هو اشارات وحِكَم ، حين يقول : " الأوائل والمشايخ الذين تكلموا في هذه المسائل وأشاروا الى هذه الاشارات ونطقوا بهذه الحكم انما تكلموا بعد قطع العلائق[٥] ".

ونجد من جهة أخرى اشارة صريحة تنسجم تمام الانسجام مع هذا المفهوم الذى يجعل من علم التصوف علم اشارة ، تلك هي اشارة عَلَم من أعلام المفكرين

---

١) ـ كتاب اللمع : ص ٢٥ .

٢) ـ الجرجاني : التعريفات : ص ٦٢ .

٣) ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٤) ـ الشعراني : الطبقات الكبرى : جـ ١ ، ص ٨٤ .

٥) ـ كتاب اللمع : ص ٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المسلمين الكبار . وهو أبي حيـان التوحيدي حين يقول : " والتصوف اسـم يجمع أنواعا من الاشـارة ، وضروبا من العبارة [١] .

واذاً فما هذه الدقائق أو الاشارات التي يجمعها علم التصوف ويُحـدُّ بها إلاّ تلويحات بحقائق وأسرار ربّانيـة ينطق بها لسـان الصوفي في حال التجرد والصفـاء الناجمين عن قطع العلائق . وفي ذلك يقـول ذو النون المصري المتوفى (٢٤٥هـ) في أن الصوفي : " مَنْ اذا نطق أبان نطقه عن الحقائق ، واذا سكت نطقت عنـه الجوارح بقطـع العلائـق [٢] .

فالتصـوف بموجب ماسبق "اشاراتٌ أي معرفة لأنه علم الحقائق الذوقية التي تنكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية ، وهو الى جانب ذلك قطعُ علائقٍ أي زهـد في الدنيـا وزخرفها . فحـدّ التصـوف عنصـران : الزهـد والمعرفـة : فالأول في " قطع العلائق " والثاني في علـم " الحقائق " .

وفي هذا السياق نجد أن التصوف قد خمّر بجهد فكري يرتكز على الرياضة الروحية التي هي طريق الى تلك الحقائق والاشـارات التي تميّز بها هذا العلم . وبموجـب المعرفة المرتكزة على هذا الجـهد الفكري والروحي مما قدم الصوفية لهم منهجا جديدا في الاستنباط القرآني . اذ يتلو الصوفي القرآن مستغرقا فيه حتى تنفتح له المعانـي الالهية ، ثم ينتقل الى معاناة العبادة والخلوة والتردد بيـن المقامات الصوفيـة والأحـوال حتى تنقـدح له المعرفـة الالهيـة (الحقائق) في قلبه فيتذوقها .

لهذا غالبا مانجـد مجموعة من المصطلحات تتضـافر للدلالـة على هذا المنهـج الجديد مثل : "الذوق" ، "الاشارة" ، "الكشف" ، "القلـب" ، "البصيرة" ، "الوجـدان" ذلك لأن الامور الصوفية التي هي ذوقية تنكشف لقلب الصوفـي فتجلّ عـن أن توصـف بلسـان ، وتستعصي على التحديد العقلي والمنطقي ، فلا يقـوم دليل عليها غيـر الوجـدان ولا يخبر عنها الا بموجب الاشـارات اللطيفـة ، والتلميحـات الدقيقـة .

---

١) ـ الاشارات الالهيـة : ص١١٣ .

٢) ـ السلمـي : طبقات الصوفية : ص٢٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤ ـ الموقف التأويلي الصوفي

يفرق الصوفية بين التفسير والتأويل ، فالتفسير ، وهو علم نزول الآية وسببها وشأنها وقصتها وظروفها الخاصة والعامة ، هذا العلم مقيّد ومحظور القول فيه الآ بالسماع والرواية والأثر .

أما التأويل ، وهو صرف الآية الى معنى تحتمله ، فهو يختلف بحسب أحوال المؤول وصفاء الفهم ورتبة المعرفة ، ودرجة التقوى والقرب من الله[1]. ذلك لأن في معاني القرآن متسعا غير محدود لأرباب الفهم وأصحاب المعرفة . وفي الأخبار والآثار ما يدل على ذلك . فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا[2]" يجعل من الصوفي يتوغل في معاني القرآن الى حد الاطلاع على شهود الملك العلام . وقد فهم محي الدين بن عربي من هذا القول النبوي ، وذلك في مقدمة تفسيره الضخم للقرآن الكريم ، أن : " الظهر هو التفسير والبطن هو التأويل ، والحد ما يتناهى اليه الفهوم من معاني الكلام ، والمطلع ما يصعد اليه فيه فيطلع على شهود الملك العلام[3]" .

وفي أقوال علي بن أبي طالب ، وهي ذات مكانة خاصة عند المتصوفة ، مايشير الى هذا المجال الرحب في فهم معاني القرآن ، حيث يقول : " لو شئت لأوقرت[4] سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب[5]" وقول عبد الله بن مسعود وهو من علماء التفسير الأوائل :
" ما من آية الاولها قوم سيعلمون بها[6]" وقول أبي الدرداء :
" لا يفقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة[7]" .

---

١) ـ عوارف المعارف : ضمن الاحياء : حـ ٥ ، ص ٥٠ .

٢) ـ الاحياء : حـ ١ ، ص ٢٨٩ .

٣) ـ حـ ١ ، ص ٤ (تفسير القرآن لمحي الدين بن عربي) .

٤) = وفي اللغة : أوقرت النخلة : كثر حملها (مختار الصحاح) .

٥) ـ الاحياء : حـ ١ ، ص ٢٨٩ .

٦) ـ عوارف المعارف : ضمن الاحياء : حـ ٥ ، ص ٥٠ .

٧) ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهذه الأقوال وأمثالها تشير عند الصوفية الى أن لمعاني القرآن مجالا رحبا ومتسعا بالغا وأن المنقول من شرح القرآن أو المعقول منه ليس هو منتهى الادراك فيه ٠ وهذا ما يحفز الصوفي ويحرضه على تصفية موارد الكلام وفهم دقيق معانيه وغامض أسراره من قلبه ووجدانه ٠

وفي ذلك يقول أبو حفص شهاب الدين (٦٣٢هـ) " للصوفي بكمال الزهد في الدنيا وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية ، وله بكل مرة في التلاوة مطلع جديد وفهم عتيد ، وله بكل فهم عمل جديد "[١]٠

ويردد ابن عربي الفكرة ذاتها في مقدمة تفسيره للقرآن الكريم[٢] ٠

لذلك فان المتصوفة ترى أن كل من توقف عند مدارك العقول وحمل آيات القرآن على تفهم عقله وتحسين آرائه ولم يصبر بالتقوى والاخلاص حتى تنكشف له الأسرار وتشرف عليه الأنوار ، فهو من أصحاب الزيغ عن الحق ، فهذا وأمثاله هم المقصودون من قوله تعالى " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه " (آل عمران: ٧) ٠

لكن هذا لا ينطبق الا على أصناف التأويل المردودة الى المعاني العقلية[٣]٠ أما التأويل الذوقي الذي يرقى الى أسرار القلوب فهو الغاية والمبتغى لذلك كان أصحابه مبتعدين عن الزيغ لأنهم أصحاب تقوى وخشية وتجريد فنسبهم الله الى العلم في قوله : " انما يخشى الله من عباده العلماء " (فاطر : ٢٨) وهم الراسخون في العلم الذين يعلمون التأويل[٤]٠ وفي ذلك ينقل لنا أبو نصر السراج قول أبي بكر الواسطي القائل : " الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب وفي سرّ السرّ فعرفهم ما عرفهم وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم ، وخاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات ، فانكشف لهم من مدخور الخزائن والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص ، فاستخرجوا الدّر والجواهر ونطقوا بالحكم[٥] "

---

١) ـ عوارف المعارف : ضمن الاحياء : جـ ٥ ص ٥٠ ـ ٥١ ٠

٢) ـ جـ ١ ص ٥ ٠

٣) ـ عبد الغني النابلسي : رسالة في حكم شطح الولي : ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: جـ ١ ، ص ١٥٦ ٠

٤) ـ انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها ٠ (بتصرف) ٠

٥) ـ كتاب اللمع : ص ٧٩ ٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥ ـ الرمزية والتجريد في التأويل

لا يقتصر نظر الصوفي على ظاهر النص لفهمه واجلاء معانيه وحسب ، بل ينطلق من مقولة أن هناك باطنا وراء المعنى الحرفي ، والمعنى الحرفي عندهم لا أهمية كبيرة له ومـوقف مثل هذا كان بلا ريب غنيّا في تصيّد المعاني ، فاستخلص بالجملة حقائق شتى صوفية وفلسفية مما لعبت دورا في الفكر الاسلامي العام .

من هذه المعاني التي تصيدها الفكر الصوفي على سبيل المثال لا الحصر ، ما أورده القرآن من مثال في قوله تعالى : " واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ أرسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززناها بثالث . " (يس: ١٢) .

ان كان من الثابت أن هذه الآيات لا تدل على حادث ذي شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر للفظ الآية ، فان المتصوفة ، جريا وراء المعنى الباطني رأوا أن المدينة هي الجسم ، وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل[1].

وبمثل هذا نجد كثيرا من الآيات القرآنية واشاراتها سرعان ما تتحول الى حقائق صوفية ومعاني فلسفية : فمثلا :

مجمع البحرين : أول بمجمع ولاية الشيخ وولاية المريد .
الصخرة : بالنفس .
الحوت : بالقلب المليء بالدنيا وزينتها .
السفينة : (كما في سورة الكهف) بالشريعة ، وخرقها بهدم الناموس في الظاهر مع الصلاح في الباطن . ولغراق أهلها . بايقاعهم في بحار الضلال .
الغلام : بالنفس الأمارة وقتله بذبحه بسيف الرياضة .
القرية : بالجسد ، وأهلها بالقوى الانسانية من الحواس .
الجدار : بالتعلق الحائل بين النفس الناطقة وعالم المجردات وأمثال ذلك مما تجده في " روح المعاني[2]" للألوسي

أما الامام ابن تيمية[3] ـ فيخبرنا بأن من المتصوفة من يذهب الى أن الخضر صاحب سيدنا موسى ـ هو أرسطو الفيلسوف وأنه كان أعلم من موسى كما أن عليّا أعلم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفرعون يسمونه أفلاطن القبطي ، والخضر وهارون وعلي لكونهم فلاسفة فهم أعلم اذن من الأنبياء في الحقائق العقلية العلمية

---

١) ـ جولد تسهير : العقيدة والشريعة ؛ ص٧٥ (من الترجمة العربية .
٢) ـ ج ٦ ، ص ٢٤ .
٣) ـ وهو من هو في عداوته للصوفية ، فهو ـ في مثل هذه المواقف التأويلية ـ يبحث عن غلو ينسب للصوفية يصعب قبوله ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولكن الأنبياء قوتهم العلمية أكمل ، لهذا وضعوا الشرائع.[1] وأمثال هذه التأويلات والمقالات ينسبها ابن تيمية للصوفيين الكبيرين : ابن عربي (٦٣٨ هـ) وابن سبعين (٦٦٩ هـ) وأصحابهما .

يقول جلال الدين الروحي (٦٧٢ هـ) : " واعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنا خفيا مستترا ... (الى أن يقول) ... لذا لا تتقيد يابني بفهم المعنى الظاهري ، كما لم تر الشياطين من آدم الا أنه مخلوق من الطين.[2] "

فالمعنى الظاهري في القرآن شبيه عند المتصوفة بجسد آدم ، فما نراه منه هو هيئته الظاهرة ، وليس روحه الخفية المستترة التي هي جوهر آدم .

لذا نجد متصوفا كبيرا مثل ابن عربي يلجأ كثيرا الى المعنى الخفي والمستتر للنص الديني مسقطا عليه من التأويل ما يناسب مذهبه الصوفي والفلسفي الذي يدعو اليه ويفصح من خلاله عن آرائه المتعلقة بالخالق والكون والانسان .

ففي البسملة التي هي مفتتح السور : " بسم الله الرحمن الرحيم " يرى ابن عربي أن : " الحروف الملفوظة لهذه الكلمة ثمانية عشر ، والمكتوبة تسعة عشر ، فاذا انفصلت الكلمات انفصلت الحروف الى اثنين وعشرين ، فالثمانية عشر اشارة الى العوالم المعبّر عنها بثمانية عشر ألف عالم ، اذ الألف هو العدد التام المشتمل على باقي مراتب الأعداد ، فهو آدم المراتب التي هي عالم الجبروت ، وعالم الملكوت ، والعرش ، والكرسي ، والسموات السبع ، والعناصر الأربعة ، والمواليد الثلاثة التي ينفصل كل واحد منها الى جزئياته .

والتسعة عشر اشارة اليها مع العالم الانساني ، فانه - وان كان داخلا في عالم الحيوان الا أنه باعتبار شرفه وجامعيته للكل وحصره للوجود - عالم آخر له شأن وجنس برأسه ... والألفات الثلاثة[3] المحتجبة التي هي تتمة الاثنين والعشرين

---

١) - الرد على المنطقيين ، ص ١٨٣ .

٢) - أورده جلولد تسهير في : العقيدة والشريعة : ص ٢٤٣ .

٣) - ألف اسم في " بسم " ، واللاه في " الله " والرحمان في " الرحمن " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عند الانفصال ، فهي عوالم عند التفصيل وعالم واحد عند التحقيق .[١]

ومن خلال هذه الرؤية الباطنية للآية يرى ابن عربي أن الموجودات كلها ظهرت من باء " بسم الله " اذ هي الحرف الذي يلي الألف الموضوعة بأنها ذات الله ، ويرى أنها - أي الباء - اشارة الى العقل الأول الذي هو أول ما خلق الله .[٢]

ولا يخفى علينا ما يتضمنه مثل هذا التأويل التجريدي الرمزي الباطني ، من آراء ذات وشائج وصلات بالآراء الفلسفية الفيثاغورثيــة والأفلوطينية .

هذا ، ولما كانت للفلسفة خاصية تجريدية تتمثل في وجوب انتزاع كل صفــة حسية من موضوعاتها فاننا نجد ذات الخاصية في الموقف التأويلي الصوفي ، بل وتطبيقا جريئا لها على الموضوعات الدينية حتى ما تعلق منها بالأمور الايمانية التي يجب أخذها والايمان بها كما هي .

ففي ماورد من أمر الحياة الأخروية وما أنيط بها من شقاء ونعيم وما ألحقه بهما النص الديني من صفات مادية ومعاني حسية كالاحراق بالنار والتألم بهذا الاحراق في الحالة الأولى والتنعم بالجنان والتلذذ به في الحالة الثانية - كل ذلك يرتد في الموقف الصوفي الى معاني باطنية وصفات روحية عالية . وها هو أبويزيد البسطامي (٢٦١ هـ) يجســد لنا مثل هذا الموقف في قوله : " ماالنار ؟ لأستنــدن اليها غدا وأقول : اجعلني لأهلها فداء أو لأبلعنّها ، ماالجنــة ؟ لعبة صبيان ."[٣] وقال الشبلي : " ان لله عبادا لو بزقوا على جهنّم لأطفؤوها ."[٤] وما ذلك الا لأن النار صوّرت تصويرا ماديا في القرآن ، ونصّ على حسيتها . وفي ذلك يكمــن عدم احتفال المتصوفة بها .

وهذا ماجعل مثل أبي يزيد البسطامي يأبى ان يلقى فيها، وأن تأنفا لمجرد البزق عليها كما في موقف الشبلي . فمثل هذين الموقفين انما القصد منهما تجريد

---

١) - تفسير القرآن الكريم : جـ ١ ، ص ٩ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٨ .

٣) - عن د . عبدالرحمن بدوي في : شطحات الصوفية : جـ ١ ، ص ٢٢ .

٤) - المصدر نفسه : ص ٢٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النار من كل معنى حسّي وردّها الى المعاني الباطنية العالية التي لا يمازجها شيء من هذه الحسية التي لا تليق بجلال الموقف وعظمته .

ومثل هذا الموقف التجريدي كانت قد بدأته رابعة العدوية (١٨٥ هـ) حينما ناجت ربّها بقولها : " الهي اذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ، واذا كنت اعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا الهي من جمالك الأزلي[1] " .

فالنص الديني يجعل الوسيلة الى العذاب الأخروي الاحراق بنار لظى وسقر كما يجعل الانعام يتمثل في الادخال الى الجنة التي عرضها السموات والأرض والتي تجري من تحتها الأنهار . لكن الموقف الصوفي يجرد كل ذلك ، فالاحراق بالنار ليس بعذاب ، كما أن الانعام بالادخال الى الجنة ليس بانعام ذلك أن العذاب الحقيقي الجدير بعظم الموقف يكمن في شقاء الضمير الأبدي وفي القطيعة الالهية ، وهما أشد عذابا وأبلغ ألما من عذاب النار وألمها الحسي ، ذلك لأنهما عذاب روحي وشقاء معنوي . كما أن الانعام الحقيقي الجدير أيضا بجلال الموقف يومئذ ليس هو الادخال الى الجنة ولا التلذذ تلذذا حسيا بنعيمها وانما هو القبول والرضوان والمحبة والقرب والمشاهدة ، وهذه أشد انعاما وأبلغ سعادة لأنها تعلق روحي بالجمال الأزلي وأنس به أبدي . وفي هذا يكمن موقف رابعة العدوية التي ستؤثر في المذهب برمته .

ونحن عندما ننتقل الى فكر الامام الغزالي نجد أن النار - وهو المثال البارز الذي يوظفه في مقولته نفي السببية الطبيعية - لا يستبعد أن يكون صادرا عن مثل هذه النزعة التجريدية التي تنزع كل فاعلية عليّة من أمور الوجود الحسّي الممثل بالنار . لأن هذا الطور الحسي لا يعبأ به في النزعة الصوفية .

ومن المعلوم أن الفكر الفلسفي الاسلامي - بموجب خاصية التجريد هذه - قد تجاوز - هو الآخر - هذا الوجود الحسّي الى ضرب من الوجود العقلي أو الروحي ، وذلك فيما يتعلق بالأمور الغيبية الأخروية . وفي هذه المسألة بالذات ، وهي مسألة الثواب والعقاب وذلك رغم أن السياقة النصية الدينية تفسح مجالا رحبا

---

١) - عن أبي الوفا الغنيمي التفتزاني : مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ١٢٠

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بل وتؤكد على هذا الضرب من الوجود الحسّي المتمثل بالبعث الجسدي والاحراق بالنار . ومن المعلوم أيضا أن الأفلاطونية المحدثة تسمو الى التجرد من الحجب المادية الجسمانية لكي تعود بالانسان الى الوطن السماوي أو وطن النفس الكلية . والصوفي حينما يستغرق في تلاوة القرآن واستنباط معانيه قد يندمج في سلك مثل هذه الفلسفة ، ويزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشي ظاهر النص ، وبذلك يفسح التأويل التجريدي الباطني لديه مجالا رحبا للرموز الكامنة ، وهي المعاني الخفية التي تصبح حقائق يلوّح لها بالاشارات ويعبّر عنها بأفكار تنتمي الى الدين والفلسفة معا ، أو بما يعرف بثنائية الشريعة والحقيقة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦ - الشريعة والحقيقة

يرى الصوفية أن الشريعة علم انقسم قسمين :

١- القسم الأول : قسم يدل ويدعو الى الأعمال الظاهرة التي تجرى على الجوارح والأعضاء الجسمية ، وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم والجهاد . وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق والعتق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها .

وسمي هذا العلم علم الفقه ، وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا في العبادات والمعاملات .

٢- القسم الثاني : قسم يدل ويدعو الى الأعمال الباطنة ، وهي أعمال القلوب كالصدق والاخلاص والنيّة والمحبة والشوق والقرب والمعرفة وكالمقامات والأحوال المتعلقة على القلب(١)

وقد سمي هذا العلم علم التصوف ، وسمى المتصوفون أنفسهم بأهل الباطن وأرباب الحقائق وسمّو من عداهم أهل الظواهر وأهل رسوم .

وأهل الرسوم طائفتان : القراء والفقهاء ، فالقراء أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرؤون القرآن أم لا يقرؤون ، وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب .

والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة الداعية الى الأعمال الظاهرة ، وهؤلاء وأولئك ، عند الصوفية ، أهل رسوم ، ففريق مع رسوم العلم ، وفريق مع رسوم العبادة (٢) وفي هذا يقول رويم ابن أحمد البغدادي (٣٠٣ هـ) وهو صوفي وفقيه معا : " قعودك مع كل طبقة من الناس أسلم من قعودك مع الصوفية ، فان كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق . وطالب الخلق كلهم بظواهر الشرع ، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق (٣) "

ويمكن القول أن الصوفية هم أصحاب العلوم الباطنية التي قاد اليها اتساع أنظار الباحثين في العلوم الدينية وذلك حين دقت وترامت هممهم الى الكلام في

---

١) - بتصرف عن اللمع : ص ٢٣ .

٢) - دائرة المعارف الاسلامية : جـ ٥ ، ص ٢٨٠ .

٣) - الرسالة القشيرية : ص ٢٠ - ٢١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اصول الدين بعقولهم ، وحين لطفت أذواق المراغبين منهم لمعاني العبادات وحركات القلوب . وبذلك أخذ علم التصوف يتسامى لديهم من مجرد النظر في الشريعة الى التطلع الى الحقيقة ، ومن ثم الكلام في السبل والمناهج المؤدية اليها . فاذا ما بدت أطراف هذه الحقيقة ، سارع الصوفي الى احتضانها والاستغراق بالكلية فيها .

والجهد الصوفي المركز في تطلعه الى الحقيقة لا يجعل من أصحابه بعيدين عن الشريعة ، بل هم أكثر الناس اعتصاما بتعاليمها ، فأحكموا ربط التصوف بالدين وأدخلوا كل أموره في حظيرته وان شئت قلت : وزنوا تصوفهم دائما بميزان الشريعة كما قررت في الكتاب والسنة ، وكان بعضهم من علماء الشريعة المعروفين ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي ، وقد مثل هذا الاتجاه في التصوف . الحسن البصري (١١٠ هـ) ورابعة العدوية (١٨٥ هـ) وأبي القاسم الجنيد ، والحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣ هـ) وأبو طالب المكي (٣٨٦ هـ) الى أن انتهى هذا الاتجاه الى امامنا الغزالي فنشره بين الناس بطرق لم تمهد من قبل ، فعُدّ من علمائه البارزين .

وقد سمي تصوف هذا الاتجاه بالتصوف السنّي ، لأن القول فيه بالحقيقة الى جانب الشريعة لا يتضمن أي مخالفة أو معارضة بينهما . فالحقيقة في هذا المقام اذاً لا تنتهي الى أي نظريات أو آراء تعارض جوهر الشريعة . والامام القشيري وهو من أصحاب هذا التيار في التصوف ، يصور لنا العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا فيقول :

" الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة انباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر [1] "

وبهذا تكون الشريعة ظاهر الحقيقة ، والحقيقة باطن الشريعة وهما متلازمتان كوجهي عملة واحدة .

وعكس هذا تماما تصوف الاتجاه الذي استسلم لأحوال الفناء وتجاوزها الى المغالاة وادعاء أمور بعيدة فكانت له تصورات لعلاقة الانسان بالله كالحلول [2] ، وهو نزول الله منزلة الساكن من الصوفي أو غيره من الكائنات ، وكوحدة الوجود ، وهي

---

١) - الرسالة القشيرية : ص ٤٣

٢) - يقول أبو نصر السراج : " بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق تعالى ذكره اصطفى اجساما حلّ فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية ." (اللمع : ص ٤٢٦)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

القول بأن الوجود جوهره واحد هو الله الحق ، وما سائر الكائنات سوى مظاهر له وظلال ، فلا تفرقة فيها بين الله والعالم أو بين الله والانسان كما أنه لا تمييز في " الحلول " بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق عند بعضهم .

وهذه التصورات التي لا تخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية ، كانت تخطيها صريحا لتعاليم الشريعة ، فكانت تتم - والحال هذه - تحت شعار الحقيقة وتدرج ضمن لواشحها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، كانت بعض التصريحات التي صدرت عن متصوفين لا ينتسبون الى " الحلول " ولا الى " الوحدة الوجودية " ولا إلى غير ذلك من الاتجاهات المتطرفة ، تتم هي الأخرى - تحت شعار الحقيقة ، أو تؤول على أساسها ، وهذه التصريحات لغرابتها عرفت بالشطحيات :

فالصوفي عموما حينما يتوغل في معارج السلوك ، يفني عن كل ماسوى الله أ وتتطهر روحه من كل ما لا ينسب اليه فيصير في حال الفناء عن كل ما سوى اللـــه ، وحينئذ يتجلى له الحق لأول وهلة ، فلم يصبر على ما شاهد من أسرار كبرى (حقائق) وفي الوقت نفسه لم يقوعلى حمل هذه الامانة العظمى في باطنه ، فيفيض لسانـــه بالترجمة عنها حتى يكون في هذا تصريف لما انطوت عليه نفسه من شحنة هائلـــة وتلك ظاهـــــرة الشطح في التصوف . وقد قيل ان : " الشطحة هي الخرجـــة عن الأحكام المقررة (١) " فاذا كانت الأحكام المقررة دينيا هي الشريعة ، فان الصوفي يكون بشطحه قد خرج عن هذه الأحكام (الشريعة) وهو في معاناته الهائلة تلك .

وفي هذا يقول الامام الغزالي في قصيدة له تعرف بالقصيدة التائية :

" ألا لا تلمني ان شهطحت فانه	قليل لسكر حلّ بي منك شطحتي
ولا تنهني ان تهت سكرا معربدا	فأنت الذى استحسنت فيك هتيكتي
ولا تلح ان غنيت فيك تطربـــا	فلو وجدت وجدي الجبال لغنّت " (٢)

---

١) - أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد . مادة " شطح " ج ٣ ، ص ٢٤٣ .

٢) - ملحقة بكتاب معارج القدس : ص ١٩٣ - ١٩٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وشبيه بهذا المعنى تجده في قول الشاعر الصوفي عزالدين المقدسي (٦٦٠ هـ) من قصيدة له :

" فان كنت في سكري شطحت فانني
حكمت بتمزيـــق الفـــؤاد المفتـــــت
ومن عجـــب أن الذيـــن أحبهـــم
- وقد أطلقوا أيدي الهـوى بأعنــة -
سقوني وقالوا : لا تغنّ . ولو سقوا
جبـــال حنيــن ما سقوني لغنّــــت ." (١)

وفي هذا يكمن عذاب الصوفي لأنه لا يستطيع الآالبوح بما يجول في قلبه ويملأ وجدانه من حقائق ومشاهدات يخشى معها على نفسه من الناس لأنها تعرضه لأذاهم وسخطهم ، لأن الناس هم حملة لواء الشريعة ، في حين يتدرج هو في لواء الحقيقة المنوّة عنها في باطن الشريعة . وحينما يبوح بما جال في باطنه من معاني تلك الحقائق أو الأسرار الالهية بالعبارات اللغوية توصف عباراته تلك ، أو تصريحاته بالشطح .

والشطح لغة هو الحركة (٢). وفي التصوف أخذ أو اشتق من حركة أسرار الواجدين اذا قوى وجدهم ، وأبو نصر السرّاج يصوّر لنا هذا بمثال طبيعي مألوف : مثل الماء الكثير اذا جرى في نهر ضيق ، فانه يفيض من حافتيه ، وفي هذه الحالة يقـــال : شطح الماء في النهــر .

وكذلك المريد الواجد اذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرِدُ على قلبه من سطوة أنوار الحقائق ، سطع ذلك على لسانه ، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة علـى فهـــوم سامعيها . (٣)

وعلى الجملة ، فالشطح عبارة عن كلمات تصدر عن الصوفي في حال الغيبوبة وغلبة شهـود الحق تعالى عليه بحيث لا يشعر حينئذ بغير الحق .

وأبو نصر السرّاج لا يخرج عن هذا حين يعرّف الشطح بأنه :

---

١) - عن د . عبدالرحمن بدوي في : شطحات الصوفية : جـ ١ ، ص ١ .
٢) - هذا ما ذهب اليه أبو نصر السراج في (اللمع : ص ٣٧٥) ولم أعثر على هذه الكلمة ولا معناها في " لسان العرب " فصل الشين حرف الحاء) . (جـ ٣) ولا في مختار الصحاح .
٣) - اللمع : ص ٣٧٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته[1] ."

ومن هذه العبارات المستغربة التي يمكن نعتها بالشطح ، ماروى عن أبي يزيد البسطامي قوله :

" رفعني (الحق) مرة فأقامني بين يديه ، وقال لي : يا أبا يزيد ، ان خلقي يحبون أن يروك . فقلت : زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني الى أحديتك حتى اذا رآني خلقك ، قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك (٢) "

وهذه العبارة الأخيرة تعني أن ذاتية أبي يزيد قد اختفت أو تلاشت في الذات الكلية ، الله ، بحيث لم يعد هناك " أنا " وانما " أنت " فقط ، أي فقدان الذاتية في الوجود المطلق ، وهو ما يطلق عليه في اصطلاح الصوفية اسم " الفناء " .

وسلوك الصوفية يختلف في حال الفناء هذه ، فبعضهم يعود منه الى حال البقاء فيثبت الاثنينية بين الله والعالم ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة .. وبعضهم الآخر كأبي يزيد ، وأصحاب الاتجاه المتطرف ينطلق منه الى القول بما يشعر صراحة أو ضمنا بنفي هذه الاثنينية .

والامام الجنيد ، وهو المشهور بتعاطفه مع اصحاب الشطح والسكر والغيبة ، لم ترق له عبارات أبي يزيد السالفة . فيعلق عليها بقوله :

" هذا كلام من لم يلبسه حقائق وجد التفريد في كمال حق التوحيد[3] "

ذلك أن تصور فناء " الأنا " في الذات الالهية ، يؤدي الى محو التفرقة بينهما وهذا يعارض في بعض المظاهر ، العقيدة والشريعة في تصورهما للتوحيد ، وعلاقة المخلوق بالخالق .

وتعليق الجنيد ، المتعاطف والودود ، يشير بأن أبا يزيد في عباراته تلك ، بل وفي أحسن ... لم يسر الى كمال حق التوحيد الذي ليس فيه تمثيل

---

١) ـ المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

٢) ـ المصدر نفسه : ص ٣٨٢ .

٣) ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها (هكذا وردت الصيغة) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا تعطيل ، ولم ينجح ، في حال العودة من الفناء ، فينتهه الى حق القدم ونعت الوجود عن العدم . والحال ينبغي أن يكون الموقف ، في هذا المقام ، كما قال الجنيد ناطقا بلسان الشرع :

" التوحيد افراد القدم من الحدث [1] "

لكن "الفناء" يأبى الا أن يكون مزلة للأقدام ، وعثرة للافهام ، وهو ما كان من أمر أبي يزيد ، فقد اشتهر عنه قوله [2]: "سبحاني سبحاني ، ما أعظم شأني ."

وهذه عبارة فيها مغالاة كبيرة ، ولكن يمكن أن يسوغها لديها ، ان الانسان الراقي والممتاز هو الانسان السائر بأمر الله ، المحقق لمشيئته : " وما تشاؤون الا أن يشاء الله " (الانسان : ٣٠) .

وهي ان صحت ناجمة عن حالة الانبهار التي تؤدي الى الشعور بمحو التفرقة .

ومن المعلوم أن الـ "سبحان" مفعول مطلق من سبّح ، معناه تنزيه الله عن الند والضد والشريك وعن جميع خلقه ، وتعظيمه والتلهج بأسمائه الحسنى :

يقول ابن منظور : " سبح في الكلام اذا أكثر فيه ، والتسبيح التنزيه ، وسبحان الله معناه : تنزيها لله من الصاحبة والولد ، وقيل تنزيه الله تعالى عن كل مالا ينبغي له أن يوصف [3] . " وأبو نصر السرّاج نقل عن ابن سالم قوله :

" قال أبو يزيد رحمه الله : سبحاني ، سبحاني ، وسبوح وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يسمى به غير الله تعالى [4] . "

---

١) - الرسالة القشيرية : ص ٣ .

٢) - يقول أبو نصر السراج : اللمع : ص ٣٩١ : " وقد قصدت بسطام وسألت جماعة من أهل بيت أبي يزيد رحمه الله عن هذه الحكاية . (أي قوله سبحاني سبحاني) - فأنكروا ذلك ، وقالوا لا نعرف شيئا من ذلك ، ولولا أنه شاع في أقوال الناس ودوّنوه في الكتب ما اشتغلت بذكر ذلك ."

٣) - لسان العرب : جـ ٣ ، ص ٢٩٩ ، مادة (سبح) .

٤) - كتاب اللمع : ص ٣٩٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لكن حال الفناء هذه ، قد تسوّغ للصوفي التعبير عن ذاتيته وذوقه ومماتاته وانطباعاته ، عازيا ما يصدر في كل ذلك منه ، الى لسان الحقيقة دون لسان الشريعة التي ما ان يصحو الصوفي من غيبته تلك ، وفنائه ذاك ، حتى يعود اليها ، حافظا تعاليمها ، متقيّدا بتصوراتها ، وهذا ما كان من أبي يزيد حين أوصى الناس بقولـه :

" اذا نظرتم الى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء ، فلا تغترّوا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الشريعة[1] ".

وفي مثل هذه الحال من الفناء ، نطق الحلاّج[2] بعبارته الشهيرة : في دعوة " طاسين الأزل والالتباس " فقال : " أنا الحق[3] . "

---

١) - شذرات الذهب : ج ٢ ، ص ١٤٣ .

٢) - هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج من أهل بيضاء ، فارسي . ولد سنة ٢٤٤ هـ ونشأ بواسط العراق وقتل ببغداد سنة (٣٠٩ هـ) ، صحب الجنيد والنوري والفوطي وغيرهم . والعلماء - ومن ضمنهم الصوفية - مختلفون في أمره ، ردّه أكثرهم ونفـوه ، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف ، بل نسبه بعضهم الى الجهل والشعبذه ، والاحتيال كابن النديم حين يقول عنه في كتابه الشهير : (الفهرست : ص ٢٦٩ - ٢٧٠) : " كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذهب الصوفية ، يتحلى بألفاظهم وكان صفرا من كل ذلك . يقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة ، وفي تضاعيف ذلك يدعي أن الالهيـة قد حلّت فيه ، وأنه هو هو . " (انتهى) كما أن بعض العلماء قد قبل الحلاّج وأثنوا عليه وصححوا حاله ، وحكوا عن كلامه ، وجعلوه أحد المحققين حتى كان محمد بن حنيف يقول عنه : " الحسين بن منصور عالم ربّاني . " (الشعراني : الطبقات الكبرى : ج ١ ، ص ١٠٧) . كما أن بعضهم الآخر قد تحفظ حول هذه الشخصية واعتبر صاحبها مخطئا في نشره أسرار الهية (حقائق) على عامة الناس ، وفي ذلك تكمن عثرته . وها هو عبد القادر الجيلي (٥٦١ هـ) يقول : " عثر الحسين الحلاّج فلم يكن في زمانه من يأخذ بيده . " (المصدر السابق : ج ٢ ، ص ١٢٦) .

٣) - كتاب الطواسين : ص ٥٠ نشر ماسينيون .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كما نطق بمثلها في قوله :

" أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا .

فاذا أبصرتني أبصرته

واذا أبصرته أبصرتنا (١)

وقوله :

" مزجت روحك من روحي كما | تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني | فاذا أنت أنا في كل حال (٢) "

---

١) - هاتان البيتان شهرت نسبتهما الى الحلاج ، وقد أوردهما المستشرق ماسينيون عن البقلي . في الديوان الذي جمعه من أجل اخراج " كتاب الطواسين " (انظر ، ص ١٣٤ منه) . ولكن الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه : " دراسات فنية في الأدب العربي " (الحلاج ورفضه للرمز) ص٣٣٢ ، يذهب الى أن هذا الشعر لم يكن للحلاج وانما تمثل به الحلاج تمثلا . وأبو نصر السرّاج أشار في " اللمع " : ص ٣٨٤ ، الى أن المناسبة التي قيلت فيها مثل هذه الأبيات انما كانت مناسبة غزل انساني : " وقد قال القائل في وجده بمخلوق مثله وقد وصف وجده بمحبوبه حتى قال :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا | فاذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان معا في جسد | ألبس الله علينا البدنا .

فاذا كان مخلوق يجد بمخلوقه حتى يقول مثل ذلك ، فما ظنك بما وراء ذلك؟ " يستبين من هذا أن الحلاج قد تمثل بالبيتين اللتين يعبران عن اعتبارات انسانية ، لتحميلهما المعاني ذات الاعتبارات الالهية ، وهي تلك المشاعر والخواطر التي جالت في صدره وذلك جريا على عادة الصوفية في التمثل بأبيات الشعراء الآخرين . كما سيتضح في حينه .

٢) - كتاب الطواسين ، جمع ماسينون : ص ١٣٤ .
وتفسير هذا البيت يمكن أن يرتكز الى الآية الكريمة : " فنفخنا فيه من روحنا " (التحريم : ١٢) فروح الانسان من أمر الله .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وواضح من هذا أن الحلاج يصرّح بلفظ الحلول ، ويخلق موقفا حلوليا يعكس حلول الطبيعة الالهية في الطبيعة البشرية ، أو بتعبير اصطلاحي عنده : حلول اللاهوت في الناسوت . وهذا يتبيّن من قوله :

" سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب " (1)

وحينما يفيق الحلاج من سكرته وغيبته تلك ، سرعان ما يعود الى أحضان الشريعة ، وينكر ما قد نطق به على لسان الحقيقة - ان صح التعبير - فيعلن التنزيه صراحة ، كما أعلن الحلول من قبل صراحة أيضا . فيقول : " من ظنّ أن الالهية تمتزج بالبشرية والبشرية بالالهية ، فقد كفر ، فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه . " (٢)

ولكن غلبة حال الفناء أو استهلاك الناسوت في اللاهوت ، وغياب الارادة ، وتلاشي الرقابة واضمحلال الوعي جعلت الحلاج يغلب عليه التشبث بدعواه تلك ، وكأنه كان يعلم سلفا ما سيؤول اليه أمره ان هو استمر على حالته تلك . فقد قال في " طاسين الأزل " : " ان قُتلت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي . " (٣)

وقد تحققت فعلا نبوءة الحلاج ، فقد قُتل وقطعت يداه ورجلاه وأحرقت أشلاؤه ، فدفع بذلك حياته رخيصة في مقابل ماتراءى له من حقائق وأسرار كوشف بها فخانه التعبير عنها اذ أنه لم يحسن أو يستطع صوغها في " اشارة " بل صرح عنها تصريحا مكشوفا لم تتقبله الناس فلم تجد له تأويلا وهذا ما أودى بحياته

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ١٣٠ . وتفسير هذا الشعر ان صحت نسبته هو أن الانسان في رفعته دليل على الله ، ومظهر في تصرفه الرفيع صفاته الحسنى ومحقق لارادته العليا .

٢) - أبو الوفا التفتازاني عن أنجب الساعي : انظر مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ١٥٤ .

٣) - كتاب الطواسين : ص ٥١ - ٥٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبعمله يتقبل الموقف بشجاعة فائقة ، ونبل خارق اذ عذر قاتليه ، فقد ذكر عنه أنه قال وهو مصلوب :

" هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك ، وتقربا اليك ، فاغفر لهم فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلو. [١] "

ومن هذا القبيل أيضا في التعبير عن حال الفناء نجد جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) يبوح بكلمات تأباها الشريعة وان كانت تحتضنها الحقيقة ، وذلك في رباعياته حيث يقول : " لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهوري وظهورك ، فمن المحال الكلام عني وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة " أنا " و " أنت " ... لستَ أنا ولستُ أنت ، كما أنك لستَ أنا ، فاني أنا وأنت في وقت واحد ، كما أنك أنت وأنا معا . وبسببك يا جلال " خوتن [٢] " أشعر بضيق وحيرة ، لا أدري اذا كنتَ أنا ، أو اذا كنتُ أنت. [٣] "

وعلى هذا النحو يذهب عبد الغني النابلسي في رسالة له [٤] مؤولا قوله تعالى لموسى عليه السلام : " وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني " (طه : ٣٩) فيقول : " أي ذاتي ، فأظهرك وتغيب أنت ، وتظهر أنت وأغيب أنا ، وهما أثنان ، بل عين واحدة . "

---

١) - عن مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ١٤٩ .

٢) - هكذا وردت ولعلها " خودة " أو " خودا " التي تعني الله بالفارسية . ففي كتاب : " أهل الاسلام " للويس غارديه اشارة الى أن تحية الوداع المتعارف عليها بين أهالي ايران وأفغانستان وباكستان هي : " خدا حافظ " " وخدا " هي الله " . (ص ٦٤) .

٣) - عن جولد تسيهر : العقيدة والشريعة . : ص ١٥٤ .

٤) - في حكم شطح الولي : ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي : جـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي حال الفناء اذاً يدرك الصوفي ارتباط الفاني بالخالد حيث لا يبقى للفاني وجود وحيث ليس ثمة الا الله فاذا عرف الصوفي نفسه فهو هو ، وهو فان فيه ، وليس سوى الله بموجود ؛ فلا شخصية الصوفي ولا شعوره ولا ادراكه لهما بموجود وتبقى معاولة لادراك الذات الخالدة ، هي التي الادراك اليقيني الوحيد المصاحب له ؛ وهذا الادراك الباطني هو المعرفة اليقينية التي يحظى بها الصوفي فلا يستطيع لها تعبيرا ، لأنها متعلقة برقي الانسان الى أصل كل الكائنات ، وادراك هـــذا الأصل مما يتجاوز حدود كل معرفة ، فاذا ما حاول الصوفي التعبير عما عرفه بمقولات الزمان والمكان صار كلامه لغوا وشطحا ، بل وكفرا في ميزان الشريعة .

وفي واقع الأمر أن موقف الانسان من الخالق تمثله فكرتان أساسيتان :

١- الفكرة الأولى يصح أن نسميها بالاثنينيـــة ، لأنها تعتقد في الله أنه مستقل عن الخلق ، يشرف عليهم من فوق ، ويمدّ كل مخلوق بامداداته ، ويدير نظام الكون من أصغره الى أكبره ، وهو متعال على العالم بل الكون بأسره ، فوق الأرض وفوق السماء وفوق كل شيء ، وأن في الكون موجودين متميزا أحدهما عن الآخر كل التميّـــز خالق ومخلوق ، موجِد وموجُود ، ربّ ومربوب ، مدبِّر ومدبَّر ، حاكم ومحكوم ، مُمِــدّ ومُمَدّ ، مطلق أزلي خالد ، ومحدود محدث فان .

هـــذه الاثنينية تؤدي في النهاية الى الأحدية ولا شك ، لأنها تؤكد على أحدية الذات الالهية المتعالية ، التي لا تماثلها الموجودات . وهذا التصـــوّر هو الذي وافق الفطرة الانسانية ، لذلك جاءت الشريعة المسموعة والمعقولة لتؤيده وتؤكد[1] عليه

---

١) - " قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد " . (الاخلاص :) وقصـــة الاســـراء والمعراج الى عرش الله تعالى كما ذكرت في القرآن ، تشير الى أن الرسول الكريم رغم معايشته الكثير من الأسرار والآيات الالهية لم يتجاوز مع ذلك حرم الألوهية . ولم يحصل معه ما يخالـــف تصـــور الأحديـــة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فكان ادراك الانسان للخالق إمّا على طريق الأنبياء والرسل والوحي ، وهذا هو سبيل الشريعة ، واما على طريق العقل والمنطق وقضاياهما ، وهذا هو طريق الفلسفة كما يفترض لها ، واما على طريقهما معا أي الشريعة والفلسفة أو الوحي والعقل معا .

وهذا الطريق هو الأكمل والأصوب عند المحققين .

والفلسفة الاسلامية حينما تتعرض لهذه العلاقة بين الوجودين (وجود الله ووجود الانسان) فانها تتناولها من خلال زوج من المصطلحات المتقابلة والمتميزة ، كالواجب والممكن والقائم بنفسه والقائم بغيره . وهذا مايدعى في اصطلاح الفلسفة بالتشكيك[1] ، وذلك حين يطلق لفظ على معنى ويراد به مستويان أو أكثر .

٢ - أما الفكرة الثانية فيمكن أن نسمّيها بالواحدية ، وهي ضد الأحدية ، لأنها ترى الخلق والخالق واحدا والمحكوم والحاكم ، والمربوب والربّ والفاني والخالد شيئا واحدا . والانسان يدرك هذه العلاقة بين الوجودين من خلال رؤية صدورية عن طريق الترويض الروحاني ، فاذا تم هذا الترويض على أكمل وجه ، صفت النفس ورقّت وتهيأت واستعدت لأن تنطبع فيها الصفات الالهية ، وعن طريق الاندماج في هذه الصفات الى درجة الفناء بالكلية تذوب دائرة الوجود الانساني وتتلاشى وتغيب ، وتنعكس دائرة الوجود الالهي ، في وحدة وجودية او شهودية يتجلى فيها المطلق الذي لا يغيب .

---

١) - التشكيك - كما ورد في " التعريفات " للجرجاني - على ثلاثة أوجه :

أ - التشكيك بالأولية ، وهو اختلاف الافراد في الأولية وعدمها كالوجود فانه في الواجب أتم وأثبت وأقوى منه في الممكن .

ب - التشكيك بالتقدم والتأخر ، وهو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدما على حصوله في البعض كالوجود أيضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن .

جـ - التشكيك بالشدة والضعف ، وهو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض كالوجود أيضا فانه في الواجب أشد من الممكن . "

(ص ٦٠ - ٦١) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا يمكننا القول أن التوحيد بموجب الفكرة الأولى نظري وبموجب الفكرة الثانية تجريبي ان صحّ القول ، والذي تبنّى الفكرة الأولى وعمل بتصورها الفقهاء والأصوليون (المتكلمـــون)

أما الذي نهج بوحيٍ التصور في الفكرة الثانية فهم الصوفية ، فســـــي اجتهاد الأولين شريعة واجتهاد الآخرين حقيقة .

ولعل التصوف جاء في أساسه - والهوة قد بعدت كل البعد بين اللـــه والعبد - محاولة شادة للتقريب بينهما .

أما وقد جاءت الشريعة بالغلو في الفارق بين المخلوق والخالق ، فلتأت الحقيقة بالغلو في التقريب بين العبد والمعبود ، خاصة وقد جاء القرآن يحمل للـه أوصافا مثلى وأسماء حسنى ، كالرحمن والرحيم واللطيف وكونه قريبا ودودا يحـــب المؤمنين ويحبونه ، الى آخر هذه الأوصاف الزاخرة في القرآن والتي تنطوي علـــى مغريات الانس به والقرب منه والحب له والشـــوق اليـــه والفناء في أوصافـــه الأزليـــة .

ولا يخفى علينا أن التطرف في جانب قد لا يمكن أن يعالج الا بالتطرف فـــي الجانب الآخر المضاد . ولعلّ هذا يفسر لنا تلك الأقوال المتطرفة التي لا تنسجم بحال مع الشريعة ، مثل القول المنسوب الى التلمساني وهو أحد المتأثرين بابن عربي " القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامنا ."(1) أي في كلام الصوفية أو في كلام أهل الحقيقة ، وقول أبي يزيد البسطامي : " تالله أن لوائي اعظم من لواء محمد صلى الله عليه وسلم ."(2)

---

١) - أورده جولد تسهير : العقيدة والشريعة : ص ١٧١ .

٢) - أورده عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، جـ ١ ، ص ٢١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فاذا ما فهمنا أن القرآن وظاهر معانيه ، من عناصر الشريعة التي تنطوي تحت لواء محمد عليه الصلاة والسلام ، أمكننا فهم مرمى القولين السابقين[1] ، ذلك أن الاستجابة الحقيقية لتلبية دعوة المعبود ، عند الصوفية ، هي الاستجابة الباطنية وقد فهم أن الشريعة تحاسب الناس على الآثام الظاهرة وتجزيهم أيضا على المعاملة الباطنة ، وقد قال أحدهم : " استجيبوا لله بسرائركم وللرسول بظواهركم "[2] وفي ذلك تكمن العلاقة بين الحقيقة والشريعة فالحقيقة باطن ، والشريعة ظاهر ، والاستجابة للظاهر نقصان وللباطن كمال . وبذلك تسوغ الحقيقة لصاحبها أن يطلق مثل تلك الأقوال ولو كانت مجافية للشريعة . فان كان هذا هو واقع التصوف ممثلا بالاتجاه المتطرف المصحوب بالشطح . فان هذا الواقع لا يفهله بحال من الأحوال التصوف الممثل بالاتجاه السنّي والمعتدل . ثم ان أصحاب الاتجاه المتطرف قد يستنتجون من كون الحقيقة روحانية ثابتة وكون الشريعة متغيرة من نبي الى آخر ، أن الحقيقة متقدمة انتولوجيا على الشريعة ، وبالتالي فان الصوفي حين يدخل في حرم الحقيقة ، فان هذا سيسمح له ، ولا شك ، بتجاوز الشريعة ، وذلك القانون النسبي المتغير .

ويعارض التصوف السنّي بشدة هذه الثنائية ، ذلك لأن روحانيته تكمن - كما سلف - في الربط بين فكرتي الشريعة والحقيقة . فالتوحيد ليس اتحادا أو حلولا أو تمايزا لوحدة الوجود بواسطة البرهنة أو العبارات المستشنعة (الشطح)

---

١) - ففي قول التلمساني ان صحت نسبته ، يمكن أن يتضمن أن القرآن كما تفهمه العامة شرك ، وهو توحيد في فهم بعض الصوفية . (الحقيقة)
ولا يخفى أن مثل هذا الكلام يقرب من الالغاز ، ومضلل ولا جدوى فيه ، أما كلام البسطامي ان صح هو أيضا فيمكن أن يتضمن عندنا أن الأنبياء قليلون جدا والناس التابعين لهم أكثر عددا ، والبسطامي ، وهو تابع للنبي محمد عليه الصلاة والسلام ، يكون بهذا أعظم لواء من النبي والله اعلم ،

٢) - السهروردي : عوارف المعارف : ضمن الاحياء : جـ ٥ ، ص ٥٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وانما هو عيش يخضع لوحدة الله المتعالية بواسطة خصيصة روحانية صادقة تجعل معنى التوحيد بحسب تعبير الجنيد : " معنى تضمحل فيه الرسوم ، وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل ".(١)
ذلك أن الله تعالى لا حدّ لذاته ، وأنه ليس للخلق طريق الاّ الى ذكره ونعته على ما ما أبدى لهم ورسم .

وفي ذلك يقول أبو بكر الشبلي : " من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ومن أشار اليه فهو ثنوي ، ومن سكت عنه فهو جاهل ، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل ومن أومى اليه فهو عابد وثن ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن ظن أنه قريب فهو بعيد (٢)".

ليس هنالك أي منزع ميتافيزيائي لتحديد الذات أو امكان وصفها بالمحدثات . فاذا ماحدث ذلك ، كان هذا نتيجة الأوهام الخاصة بالعقول البشرية ، وكان ادراكا ناقصا مشوّها غير ذي موضوع لأنه تم من خلال هذه الأوهام .

فالاتحاد الذي يفترض أن يشعر به الصوفي أو يعيشه في حال الفناء ، يكون خارجا عن ضيق الرسوم الزمانية ، فاذا ماعبر عن مشاهدته تلك حين عودته الى ضيق هذه الرسوم الز ، يكون يعبّر عن العجز والأوهام والظنون ، لأن الذات الالهية لا سبيل اليها مطلقا . وقد حكي مثل هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في قوله : " سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الاّ بالعجز عن معرفته ".(٣)

واذاً فلا سبيل مطلقا الى معرفة الله لأنها ممتنعة عن الاحاطة والادراك وانما هنالك رؤية قلبية ، ومعاناة وجدانية ، وعيش روحاني لا زماني ، ومعرفة الهامية لوحدة الله المتعالية وفردانيته .

وبذلك يكون التوفيق في الثنائية بين مطالب الربوبية والتنزيه في عبارات الصمدية الواقعة في محراب الشريعة الزمنية وبين معاناة الأحدية في حرم الحقيقة اللازمنية

---

١) - الرسالة القشيرية : ص ١٣٥ .

٢) - كتاب اللمع في التصوف ص ٣٠ .

٣) - المصدر نفسه : ص ٣١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والتهج الى هذا التوحيد ، والى هذا التوفيق بين المطلبين يمكن أن نستخلص كيفيته من قول لأبي حيّان التوحيدي القائل : " الاسماء محدودة بالافهام ، والمعاني ممدودة بالالهام ، فإياك أن تلحظ المعاني بعين الاسم فتعطب وإياك أن تعطي الاسم ذات المعنى فتتعب ، وإياك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب ، وإياك أن تفرق بينهما فتتّهم ، وإياك أن تجمع بينهما فتتوهم ، هاهنا زلت أقدام المتكلمين ، وانتكست اعلام المتحذلقين ."(1)

ذلك لأن هؤلاء وأولئك اقتصروا في موقفهم على المطالب الشرعية ورسومها المجملة ونظروا اليها بحسب مطالب العقول وأحكامها الزمنية ، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة معاناة التجربة الداخلية حيث تضمحل رسوم المنطق ، وتتلاشى مقولات الزمان ، وحيث الاطلال على عالم الحقيقة ، وحيث تتضح أمور كثيرة كان من قبل يسمع بأسمائها فيتوهم لها معاني في العقل مجملة غير متضحة ، فتتضح اذ ذاك وتحصل المعرفة بوحدة الله وصفاته وأسمائه وأفعاله وحكمته .

ولقد قيل لأبي الحسن النوري : بم عرفت الله ؟ فقال : بالله . قيل له : فما بال العقل ؟ قال : عاجز لا يدلّ الآعلى عاجز مثله ."(2)

ولما نظر المتكلمون الى الشريعة بالعقل ، دون الاستمداد من عالم المكاشفات زلّت أقدامهم ، وانتكست ، كما يقول المتصوف على لسان التوحيدي .

وهكذا انبنى التصوف على التجربة الروحية الصادقة ، بعد التجربة العقلية ، وعدّها السبيل الأمثل الى الحقيقة ، ولزم أكثر المتصوفة حدود الشريعة ، ووفقوا بينها وبين مقتضيات الحقيقة - وهذا هو ما سيعبّر عنه امامنا الغزالي بقوة وحماسة .

---

(1) - الاشارات الالهية : ص ١١١

(2) - اللمع : ص ٤٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧ - الأسلوب والرمزية في التعبير

لقد عارض الصوفية منهج الفقهاء والمتكلمين المعتمد على البراهين العقلية والأدلة المنطقية ، والحجج الجدلية . وجاؤوا بمنهجهم المؤسس على التذوق والعاطفة المجردة ، فكان من نتيجة ذلك أن جعلوا الشريعة تتسع لمجال آخر اسموه "الحقيقة" وزاوجوا بينه وبين مجال الشريعة واطلعوا بآراء لم تتسع لها فهوم الناس ، فنسبوها الى الحقيقة ، وللتعبير عنها تفوّه بعضهم بكلمات تفوح منها روح المعاداة للشريعة ، وأعلن آخرون آراء ذات منازع ميتافيزيائية فلسفية تخالف العقائد الملية . فكان هذا كافيا في أن يجعلهم عرضة لهجوم الفقهاء والمتكلمين والمشرعين ، وأدّى بملاحقتهم ملاحقة بلغت حدا من العنف أدى في بعض الأحيان الى اصدار أحكام الاعدام ضد بعضهم[(١)] .

وهذا الامر كان يدفع بهم ، بطبيعة الحال ، الى تحاشيه فاصطنعوا أسلوبا خاصا بهم يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير أحاسيسهم دونما خشية أو خوف وفي هذا يقول الامام القشيري : " وهذه الطائفة - يعني الصوفية - مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والاجماع والستر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها "[(٢)] .

ولعلّ عبارة القشيري الأخيرة : " غير أهلها " تشير الى الفقهاء الذين اشتهرت خصومتهم وبدأت تشتد منذ القرنين الثالث والرابع من الهجرة من خلال محاكمات ذي النون المصري (٢٤٥ هـ) والنوري وأبي حمزة الى أن وصلت الى اعدام

---

١) - كفتوى الفقيه داود الظاهري الأصفهاني المتوفى ٢٩٧ هـ . ثم القاضي أبو عمرو بن يوسف ببغداد ، ضدّ الحلاج ، فأعدم هذا ببغداد سنة ٣٠٩ هـ . وكذلك فتاوي الفقهاء في عهد صلاح الدين الأيوبي ضدّ أبي الفتوح السهروردي (المقتول) ، فأعدم في حلب سنة ٥٨٧ هـ .

٢) - الرسالة القشرية : ص ٣١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحلاج والسهروردي المقتول ، ثم امتدادها ، بعد ذلك ، من خلال القرون والأجيال ، ممثلة في جفاف العلاقة بين الفقهاء والصوفية وضيق كل فريق ذرعا بالآخر .

وهكذا كان الخوف من سلطان الفقهاء الدافع الرئيسي الذي جعل الصوفية يلجؤون الى اسلوب قوامه الرمز فيؤثرون الاشارة على العبارة ويعمدون الى التلميح دون التصريح . وأمر آخر دفع بالصوفية الى هذا الأسلوب ، فهم معدودون أصحاب باطن وحقائق وأسرار ، ومن باينهم أصحاب ظواهر ورسوم ، والحال هذه ، فلا بدّ من المحافظة على هذه الأسرار من التسرب الى الغير ، لأن هذا الغير لا يرقى الى فهمها ، فهي أسرار الهية يجب صونها عن بصر من لا بصيرة له ، وان كان لا بدّ من ايداعها الكتب ، فمن طريق الألفاظ المستبهمة والتمويه والرمز ، وبذلك يضمن الصوفية وسيلة آمنة تمكنهم من التخاطب بالأسرار وحجب من هو غير أهل لهذه الأسرار .

واذاً هذا الموقف بالذات بلور أسلوب عامة الصوفية وطبعه بطابع الرمزية . فها هو الشيخ محي الدين بن عربي يستهل كتابه المسمى بـ : " لطائف الأسرار " بهذه المقدمة : " هذا كتاب أودعت فيه لطائف الأسرار ، وأضواء علوم الأنوار فهو مبني على اللغز والرمز ليتحقق المدعي في مناجاة ربّه عند وقوفه على هذه النتائج بالحصر والعجز . وانما قصدت أيضا ستر هذه المعاني الالهية في هذه الألغاز الخطابية غيرة من علماء الرسوم ، وعقوبة لهم من أجل انكارهم . "(1)

كما نجد ابن عربي يختتم أغلب أبواب هذا الكتاب بمثل هذه العبارة :
" فتنبّه لما رمزناه ، وفكّ المعمى الذي ألغزناه . "(2)

وهكذا تبدو مسألة " الأسرار " عند الصوفية ووجوب صرفها عن نظر الأغمار وهذا موقف يشترك فيه جميع الصوفية بغض النظر عن اعتدالهم أو تطرفهم . والامام الغزالي في أغلب كتبه ، تجده يعبّر عن مثل هذا الموقف ، فيعمد الى الرمز في طرح آرائه الخاصة بالتصوف المكتوم ان صح قولي ، فقد جاء - على سبيل المثال لا الحصر - في كتابه " المعارف العقلية " قوله :
" ذكرنا في هذه الأوراق نخبة أسرار غير مكتوبة ، واشارات مكنونة ، ورموز مستورة

---

1) - ص ٣٥

2) - المصدر نفسه : ص ٤٥ .

عبّرنا عن كل سورة بآيـة ، واغترفنا من كل بحر قطرة ، والعاقل الحر تكفيه الاشارة ..
ولا يحل أن يوضع الورد بين الحمير ويطرح الدر في فم الخنزير .[1] "

هذا موقفهم ، وهذا الحاحهم على الرمز ، ولما كان الأمر كذلك ، كان
أسلوبهم يتسم بالمزاوجـة بين معنيين اثنين معنى مصرح به ظاهر وآخـر مكتـوم
باطن . الأول يستفاد من ظاهر الألفاظ ، وهو غالبا ما يكون معنى حسيا .
أما الآخر فيستفاد بالتحليل والتعمق والاستنتاج والتنبه لمرامي القوم . فحينمـا
ينشد الصوفي القول التالي :

" ليلي بوجهك مشـرق — وظلامه في الناس سار
والناس في سدفـة الظلام — ونحن في ضـوء النهار "[2]

نجد في شرح هذا القول ما يعبّر عما نحن بصـدده . فللصوفي ليـلان
ونهاران ، وأن هذا الليل الذي يأتي فينشـى الكائنات يبدو أقل سوادا وأضعف
سدفـة من ليل الغفلـة ، وأن هذا النهار الجميل الذي يؤنس الوجود بنـوره ،
ويزيل الوحشة عن الموجودات باظهارها ليس الا باهت النور بالقياس الى نهارهم
الروحـي .[3]

فالليل ليلان والنهار نهاران . والليل والنهار المدركان بالحس والبصـر
هما ظلان كابيـان وصورتـان شاحبتـان بالنسبة الى الليل والنهار اللذيـن
يتداولان قلب الصوفـي .[4]

هذا ولما كانت الامور الالهية ، والتجارب الصوفية الروحية لا يحيط بها الوصف
ولا يأتي عليها البيان في الغالب ، كان من الطبيعي أن يعتمد الصوفية على مثل
هذه الأساليب اللامباشرة ، وكان من الطبيعي أن يعوّلوا على الاشارة فقد قال

---

١) - ص ١٠٩ - ١١٠ .
٢) - الرسالة القشيرية : ص ٤٠ .
٣و٤) - د . عبدالكريم اليافـي : دراسات فنية في الأدب العربـي ،
ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أبوعلي الروذباري : " علمنا هذا اشارة فاذا صار عبارة خفي "[1]

وهذا في الواقع تعبير عن جوهر التجربة الصوفية برمّتها ، ذلك أن تعذّر التصوف عن التعبير عن حقائقه بألفاظ اللغة راجع أساسا الى أن اللغة مصوبة في قوالب العقل . والصوفي بالضرورة يعيش كغيره من الناس ، في العالم المكاني - الزماني حيث تسود قوانين المنطق ، ولما كانت تجربته تنتمي الى عالم آخر ، عالم الواحد ، لا الكثير ، فان هذا لا يمكّن الصوفي من نقلها الى عالمه الزماني . لأنه ان أراد ، في هذه الحال ، نقل مضمونها الى الغير فانما يفعل ذلك من خلال عملية تذكر لها ، وحينئذ تخرج الكلمات من فمه فيدهش ويدهش سامعيه لأنه يكون حينئذ يتحدث بالمتناقضات . وهنا يتّهم اللغة بالقصور ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه . فيضطره هذا الى الرمز والتورية والتموية فيعبّر عن مكنوناته ويخرج شحنات نفسه . وحينئذ فقط يستريح .

(١) المصدر السابق نفسه : ص ٣١٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٨ - الحب الصوفي

نظرا لما ذهب اليه الصوفية من القول بالظاهر والباطن ، والشريعة والحقيقة وقولهم بالطريقة ، وهي منهجهم السلوكي النفسي الحافل بالأحوال والمقامات ، الزاخر بالمشاهدات ، وما صاحب ذلك من مظاهر خارجية تتعلق باللباس والأعمال ، ثم ما انطوى عليه هذا كله من نظرة نموذجية خاصة الى الدين والايمان والحياة ومثلها العليا .

لذا كان من الطبيعي أن يهاجمهم من لم يسلكوا هذه السبل ولم يأخذوا بهذا الاتجاه في فهم الدين والحياة المثلى .

ولعل أهم عنصر في التصوف يفتح باب الخصومة والهجوم ، هو تلك الدعاوى المتعلقة بالحب الالهي وكون الصوفي عاشقاً ، ومغرماً ، وولهاً بالله [١]، وما رافق ذلك من تعابير الحب والهوى والوصال . كقول رابعة العدوية :

" أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاك ."[٢] وقولها :

" الهي اتحرق بالنار قلبا يحبك ."[٣]

ولما كان يفترض في الصوفي ألا يكون له سكن الا الى ربه ، ولا مألوف له غيره فانه هام اليه ، كلفاً به مشتاقاً .

وقد صاغ الصوفية هذه المعاناة الروحية في عبارات وكلمات منها قولهم :" المحبة استهلاك في لذة[٤]" وقولهم أنها " صفاء الود مع دوام الذكر "[٥] وعن المحبة يقول الجنيد أنها : " دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب [٦] "

---

١) - يشبه لويس غارديه حب الصوفية المتبادل بينهم وبين الله لكن النقي من كل هوى ، ب : " التنازع الاغريقي القديم المشهور بين " ايروس " (العشق) و " أغابيه " (المحبة) ." (أهل الاسلام : ص ٢٨٦) .

٢) - مدخل التصوف الاسلامي : ص ١٠٣ .

٣) - الرسالة القشيرية : ص ١٤٨ .

٤) - المصدر نفسه : ص ١٤٧ .

٥) - اللمع : ص ٥٨ .

٦) - المصدر نفسه : ص ٥٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقولهم : " المحبة سكر لا يصحو صاحبه الا بمشاهدة محبوبه[1] " وقول عبد الرحمن السلمي : " المحبة أن تغار على محبوبك أن يحبه غيرك[2] " وقول أبي الفتوح السهروردي (المقتول) :

" أبدا تحن اليكم الأرواح — ووصالكم ريحانها والراح

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم — والى لذيذ لقائكم ترتاح

وارحمتا للعاشقين تكلفوا — ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم — وكذا دماء البائحين تباح[3] ".

لقد لقيت ظاهرة الحب هذه انكارا شديدا من قبل ذوي النزعات النقليـة كالنصيين ، والعقلية كالمعتزلـة ، فالنصيون قبلوا أن يطلق لفظ الحب على العلاقة بين العبد والاله ، اذ ورد به لفظ القرآن الكريم (النص) ، ولكنهم يمنعون أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والوله والغرام الذي من شأنه أن يكون بين انسان وآخر ، وابن تيمية الصارم في رفضه بدعة العشق الالهي ارتكز على الحجة القائلـة : ان الله موضع عبادة لا موضع حب اذ الحب يقتضي " المناسبة " ولا مناسبة بين الخالق والمخلوق[4].

والاعتراض ذاته يبديه المعتزلـة ، فالزمخشري وأمثاله ينكرون مضمون هـذا الحب الصوفي اذ لا يمكن - عندهم أيضا - أن يكون بين العبد والله حب كالذي بين الانسان والانسان ، على ما هو مصرح به في التصوف ، وانما المحبة من العبد الطاعة ومن الله الثواب وما عدا ذلك فلغو لا طائل وراءه ولا تحته .

والمحبوب في الحب الصوفي لما كان متعاليا بالطبع ، محتجبا لا يدرك ، كان مثل هذا الحب من شأنه اثارة العاطفة اثارة كبيرة ، وهز المشاعر هزا عنيفا وتحريك القلوب تحريكا تصحبه انفعالات نفسية جمة وعميقة ، يعبر عنها الصوفي غالبا بالأذواق والرقى والمواجيد[5] . وهذا ما جعل أمثال الزمخشري يسوق تهكمه

---

١) - عن أحمد أمين : ظهر الاسلام : جـ ٤ ، ص ٥٦ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - عن عبد الكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي : ص ٣١٥ .

٤) - لويس غارديه : أهل الاسلام : ص ٢٨٧ .

٥) - من الوجد ، والوجد كما جاء في كتاب اللمع في التصوف هو : " ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطيفة أو اشارة الى فائدة ، أو شوق الى غائب ، أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب الى حال أو داع أو مناجاة بسر . " (ص ٣١٠) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التالي : " اذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفّق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق ، فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله ، ولا يدري ما محبة الله (١) "

فالصوفية - كما يرى خصومهم - يقولون في حب الله كما يقول المحبون والعشاق من البشر بعضهم في بعض من ضروب الوصال والهجران والفناء في المحبوب وما الى ذلك من معاني وألفاظ يكثر تداولها في شعر الغزليين .

ولعلّ السبيل الذي سلكه الصوفيه في بيانهم المبني على الأساليب اللامباشرة والتشبيه والرمز هو الذي حدا بهم الى أمثال هذه المعاني ، فلقد اعتمدوا - كما سلف - على الصور الحسية ليعربوا بالتنويه بها عما يقاربها ويشبهها من تجاربهم المعنوية المحض . وأكثر صور الحبّ عندهم ، كان لا بدّ من أن يُأخذ من مجال حب الانسان للانسان ، ويعبّر عنه من خلال الاستعارات المألوفة والألفاظ المتداولة عند العشاق ، وان كان مراد الصوفية يتجاوز ذلك كله . ثم ان الحب ، وان كان تعلقه ولونه واتجاهه مختلف ، الا أن عاطفته واختلاجها في الفؤاد أمر واحد متشابه ، ذلك أن قلب الانسان المحب هو واحد سواء أكان ذلك الحب حب الانسان لله أم كان حبّه لانسان آخر . وبذلك لا نستغرب ، ونحن نرى ظاهرة الحب الصوفي هذه تقابل بالانكار والخصومة . نقول لا نستغرب ذلك لأنه من الطبيعي جدا ان يكون هناك خلاف بين المؤمن بعقله كالمعتزلة ، والمؤمن بسمعه كالنصيين ، والمؤمن بقلبه كالصوفية .

---

١) - الكشاف : جـ ١ ، ص ٣٥٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- خاتمــة -

لقد انتهى الصوفية في كل حين الى ضرب من القول يضايق الفقهاء والفرق الأخرى فأبو يزيد البسطامي وجلال الدين الرومي تكلما على الفنـاء في الله مما لـم يدركه الفقهاء وأنكروه . كما تكلم الحـلاج ، وهو في حال الفنـاء ، عن ضرب من الاتحاد حلولـي دفـع به الى الاعدام ، كما تكلم ابن عربي واتباعه عن ضـرب من الوجود يجمع فيه الخالد بالفاني والله بالعالم مما لم يجد له الفقهاء أصلا لا في المعقول ولا في المنقول، وتكلمت رابعة العدوية في حب اللـه وتبعهـا ابن الفارض في شعره الغزلي حتى سمي " سلطان العاشقين " . كما تكلم الصوفية عن الحقيقـة والشريعة والظاهر والباطن والأحوال والمقامات مما كان غريبا على الفقهاء وجميع ذوي النزعات النقلية والعقلية .

ثم ان قول الصوفية بالاتصال بالله وبلوغ الغاية من الفنـاء فيـه يجعل الفاني في درجة يخضع له معا الكون وقوانينه لأنـه قد ارتقى الى مصدر الكون وأصل هـذه القوانين . ولعلّ هذا ما يجعلهم يجيزون له خرق العادة وتعطيل القوانين ، وهو ما يسمى عندهم بمصطلح " الكرامات " . والفقهاء ، خاصة المعتزلة ، ينكرون عليهم ذلك ويرون أن قوانين اللـه لا تتخلّف الا لنبي وهو ما يعرف " بالمعجزات " .

ومن الطبيعي أن يعارض التصوف ، ويُهاجم في غالب الأحيان .

فالمتصوفة وخصومهم يمثلان نزعتين متقابلتين ، فالتصوف يعتمد ، في المعرفة على القلب والذوق والالهام ، أي الباطن ، ويعتمد الفقهاء على ظاهر القرآن والسنة وعلى الاستنباط منهما من طريق المنطق والعقل ، كما يفعل الاصوليـون ، وليس عندهـم ظاهر النصوص .

والصوفي بسبب روحانيته وعاطفته المتجـهة الى المطلق ، وتطلعه الى الوجود في جوهره ، مركزّ جهده وفكره دائما نحو الأزلي واللازمني ، فان ذلك كله يجعل من الصوفي انسانا شمولي الرؤيـة ، متسامحا ازاء الخلق ، واسع الصدر ، حسـن النيّـة . وقد أتاح الصوفية - بسبب هذه الروحانية - المجال لخصومهم لاتهامهم بالكفر احيانا ، وبالزندقة أحيانا أخرى ، وهي تهمة ما وصلت اليهم الا لكونهم مفكرين أحرارا ، لم يتقيّـدوا كفيرهم بما أدت اليه ظواهـر النصوص ولا ما انتهت اليه أحكام العقول . وهذا ما يشهد له غرابـة آرائهم وشذوذها عنـد الخصوم .

وبسبب هذه الحرية الفكرية ، وبسبب هذه النظرة الوجدانية ، والنزعة الشمولية تتلاشى ، عند الصوفيـة ، الحدود والفرق التي تفصـل بين العقائد والأديـان

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالعبادات والأحكام الشرعية تفقد كل معنى في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالمطلق ، لأن العقائد لها نفس القيمة النسبية ازاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول اليها . والمحبة الالهية - لا العقائد الدينية - هي التي يمكن اعتبارها مقياسا موحدا ثابتا لتقدير الأديان .

وفي هذا يرى جلال الدين الرومي بأن الله أوحى لموسى عليه السلام بأن : " عشاق الطقوس والشعائر طبقـة ، وهؤلاء الذين احترقت قلوبهم وأرواحهم بمحبة الله يؤلفون طبقة أخرى (١) "

وبذلك فمن الطبيعي أن يصرح محي الدين بن عربي مؤكدا على دين الحب بقوله :

" أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، " فالحب ديني وايماني (٢) "

وبالجملة يمكن القول أن التصوف الاسلامي عامة كان في جوهره صرخة احتجاج على التضييق والتجزئة ؛ لأنه احاطة وشمولية ، وعلى التسطيح لأنه تعميق وعلى الجوارحية (من الجوارح) والحسية لأنه روحانية ، وعلى التقييدية لأنه انطلاقة حرة ، وعلى العقلانية لأنه الهامات بصائرية وبالتالي على الظاهرية لأنه باطن وعلى الرسوم لأنه حقائق وأسرار ، وفي ذلك يقول المستشرق هنري كوربان : " التصوف هو شهادة لا تنكر ، واعتراض ساطع من الاسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الاسلام بالشريعة وظاهر النص . (٣) "

واذاً بهذه الخصائص أقبل الصوفية على النصوص الدينية مستخلصين - عن طريق التأويل المجازي - مافيها من حقائق دينية وآراء فلسفية عميقة تستتر وراء المعاني الحرفية لهذه النصوص . لذلك كان لابد من أن تندمج لديهم المسائل الدينية بالمسائل الكلامية والنظرات الفلسفية فنظروا في الصانع وكيفية صدور الموجودات عنه

---

١) - أورده جولد تسهير : العقيدة والشريعة : ص ١٧٠ .

٢) - أورده أبو الوفا الغنيمي (التفتازاني) : مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ٢٤٦ .

٣) - تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٨٣ (من الترجمة العربية) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ونظروا في النبوة والوحي وفي علاقة الانسان بالله وما نجم عن ذلك من مسائل تضم قضايا التنزيه وقضايا التشبيه ، وما الى غير ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة وأمور الغيب والتي تعرف في الاصطلاح الفلسفي بالعلوم الالهية أو " الالهيات " .

وأخيرا لما كان التصوف يقول بالكشف والمشاهدة ، فقد أخذ بعض الفلاسفة هذه المشاهدة طريقا للمعرفة فيما يتعلق بعالم الغيب ، أي " الالهيات " منهم ابن سينا الفيلسوف الاسلامي الكبير ، وابن طفيل الاندلسي في ما سمياه : " الحكمة المشرقية " وربما كانت هذه الحكمة المشرقية تلتقي وبعض أقوال الصوفية في أنها تستند جميعها (في بعض أصولها) الى عناصر فلسفية منها الاشراق الاسكندراني أو الافلاطونية المحدثة (١) وميزة الاشراق هذا تتمثل في اعتماده النظر العقلي والعلم النظري ، بينما التصوف لا يأبه للعلوم النظرية خاصة التصوف السني ذي الاتجاه الأخلاقي - لا الفلسفي ، وبذلك ربطت الأفلاطونية بين التصوف والفلسفة وقربت عالم " المشاهدة " الصوفي الى عالم " العقل " الفلسفي ، فأصبحت حكمة الاشراق من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الاسلامية ، وبذلك سهل التداني بين التصوف والفلسفة فتفلسف المتصوفون وتصوف المتفلسفون ، وتفتحت للتصوف أبواب واسعة ومجالات رحبة فضم في أحضانه الكثير من الإتجاهات المتباعدة التي تتراوح - في مجملها - من البساطة الى التعقيد ، من بساطة رابعة العدوية مثلا والحارث بن أسد المحاسبي الى تعقيدات ابن سبعين والسهروردي المقتول وابن عربي أي من السنية الدينية والأخلاقية الى المذهبية الفلسفية المثالية التجريدية .

---

١) - عرفت هذه الفلسفة في الاسكندرية على يد أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠ م) وهو أحد الفلاسفة النصارى الذين سعوا في فلسفتهم للتوفيق بين الفلسفة اليونانية ممثلة بافلاطون وأرسطو . وبين تعاليم الدين المسيحي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مفهوم التأويل أو الموقف الديني العام

ويشمل :

١) - المقدمة .

٢) - الموقف التأويلي .

٣) - جدلية الظاهر والباطن .

٤) - الوضع اللغوي والتأويل .

٥) - قانون التأويل :

أ - شروط التأويل .

ب - مراتب الوجود .

ج - تعليق وتقدير .

٦) - أصناف الناس والمذاهب .

٧) - التأويل والكشف الصوفي .

٨) - التوحيد والفناء وتأويلهما .

٩) - الاجتهاد والرأي (الاستقلالية) .

١٠) - الفهم الديني .

١١) - صدى هذا الفهم .

١٢) - خاتمة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" أوما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط
منه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب
عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها ؟! "

- الغزالي : "جواهر القرآن" : ص ٨ -

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مقدمـــة :

ان الدراسة السالفة لأهم الفرق الدينية واتجاهاتها الفكرية تبين بجلاء ووضوح أنه لا يوجد تأويل واحد للنصوص الدينية قد اعتمده المسلمون وأقرته فرقهم دون غيره في استخلاص العقائد ، ففي القرآن والسنة أمور وأشياء كانت موضع خلاف عند العلماء دفع ببعضهم الى حمل هذه الامور على ظواهرها،وبالبعض الآخر الى وجوب تجاوز الظاهر فيها ، وبذلك كانت الدعوة الى التأويل ، وضمن ذلك ، اختلف العلماء والفرق في مناهج هذا التأويل ، وطرائقه ، تبعا للمنازع والمذاهب السياسية والفكرية ، وبذلك تباينت نتائجهم ، وتعارضت اتجاهاتهم ، فتمايزت مدارسهم . مما جعل الاجماع في مسألة من المسائل الدينية،الفكرية والنظرية أمرا يستحيل تحقيقه . وابن رشد يفيدنا فيما نحن فيه فيقول :

" وقد يدل على أن الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات ، أنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع في مسألة ما ، في عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء موجودين في ذلك العصر ، معلومين عندنا ، أعني معلوما أشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وأن ينقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر . ويكون مع هذا كله ، قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر ولا باطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد ، والناس طريقهم واحد في علم الشريعة ." (1)

والحال ، أن هذا كله غير متحقق مما يجعل من الاجماع الذي :

" هو اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ." (2)

قوة يتسع مدى استخدامها ، ويتعذر ضبطها ويختلف تحديدها ، في الأمور النظرية حصرا اذ أن الأمور العملية وأحكامها ، من عبادات ومعاملات مما يسمى اجماعا عمليا أو " اجماع الأمة قاطبة " ، كما يرى الغزالي ، فهو متحقق الاتفاق فيه (3) .

وفكرة الاجماع ذاتها وضع لها الفقهاء تعريفات متباينة . (4) حيث أنه من العسير

---

١) - فصل المقال : ص ٣٥ ،دار المعارف بمصر .

٢) - الغزالي : المستصفى من علم الاصول : ص ١١٠ .(جـ١)

٣) - المصدر نفسه : ص ١١٥ .

٤) - جولد تسهير : العقيدة والشريعة : ١٨١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوصول أيضا الى اجماع بخصوص تعريف الاجماع ذاته . فلم يقع اتفاق على ما ينبغي اعتباره اجماعا دون نزاع أو جدال ، خاصة في المسائل الاعتقادية (النظرية) .

فنحن لو عنّ لنا السعي وراء تحديد مفاهيم لكلمات مألوفة جدا ومتناولة ككلمة " كفر " ، " ايمان " ، " زندقة " ، وذلك من خلال الفرق والمذاهب ، لوجدنا عنها اجابات مختلفة وتحديدات متباينة مع أن لهذه الكلمات أهمية قصوى في تحديد الموقف الديني العملي وصيغته النظرية . وهذا ما يؤكد بدوره على خلو التاريخ الفكري الاسلامي من فكرة الاتفاق أو الاجماع النظري .

مما سلف ، يتبيّن أنه لم يكن هنالك سلطة ملزمة ، في غياب هذا الاجماع تخضع لها العملية التأويلية وتحدد مسارها وتضبط اتجاهاتها كما هو الشأن في السلطة المقررة بناء على الاجماع العملي ، وبذلك اتسمت العملية التأويلية بالحرية في التعبير على المشارب الفكرية والعقائدية المذهبية الى الحد الذي تجوز بالنص احيانا ، الى مدلولات لا يسعها ، بل لا صلة له بها البتة ، وان هي الا تعبير عن الرأي الخاص أو المذهب السياسي أو المنزع الحضاري .

وتاريخ الفكر الاسلامي يرينا أن التأويل جرى في مراحله المختلفة ، على مبدأ قوامه التوفيق بين المضامين القرآنية المعبّر عنها بمفهومات عربية[1] (العنصر الداخلي في التأويل) ، وبين مضامين الثقافات الأجنبية ، وأشكالها الفكرية ، التي انعكست من خلال الاتصال المباشر بالحضارات المختلفة (العنصر الخارجي في التأويل) . وبذلك أصبحت العملية التأويلية وسيلة اتخذها الكثير من الفرق والمذاهب ، بل كل التيارات التي اتسع لها الاسلام - خاصة ما كان منها جديد عهد بالاسلام - لاخفاء ما لم يكونوا يجرؤون على اعلانه من أفكار تعارض النصوص الدينية التي انضووا تحت لوائها .

وبقدر ما كان بين هذه الفئات والطوائف ، بعضها مع بعض ، من اختلاف في الحضارة والثقافة والأفكار والمبادئ والايديولوجيات ، كان الاختلاف أيضا في معايير التأويل ، فلم يكن هنالك معيار واحد ولا ضابط من الضوابط يرجع اليه كقاعدة عامة للتأويل ، لذا غالبا ما كان المعيار ذاتيا أو اصطلاحا مذهبيا ، بمعنى أن يصطلح كل مذهب أصولي أو فقهي أو كلامي أو فلسفي على قاعدة خاصة يجرون عليها في التأويل ، وغالبا ما كان ذلك لدى فرق الغلاة وسيلة للهروب من اعلان التعارض مع النصوص الدينية ، والايحاء من خلال العملية التأويلية

---

(١) - أي المفهومات المستمدة من البيئة العربية الخالصة .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحدها ، بأنهم على وفاق واتساق مع مضامين هذه النصوص . وبذلك استقبلت دراسة القرآن على نحو من اللبس واقتحمت قدسيته ،وزالت عن النفوس روعة الحق فيه ، وزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار وأحوال مستقبلية ، كالحساب والحشر ، والثواب والعقاب والجنة والنار ونحو ذلك من الأخبار ، وانفتح لكل انسان أن يقول في مثل هذه الاخبار ان ليس لها مدلول ولا واقع يدل عليها ، ولا برهان ، ولكنها سيقت لمجرد بعث الرغبة أو الرهبة أو الخشية او لمجرد تقويم النفوس واصلاح المجتمعات .

وكان لا بدّ لمثل هذه التطرفات من أن تستقطب اهتمام المفكرين والمصلحين الدينيين . فيخصصون ألسنتهم وأقلامهم فضحا للانحراف في أي مظهر كان ، تصحيحا للاتجاه في أي جانب كان ، ويمكن القول أن هؤلاء المفكرين المصلحين كان في طليعتهم الامام الغزالي الذي وضع لهذا الغرض قانونا عاما للتأويل يحفظ من خلاله التعامل مع الألفاظ المقدسة ، فيكوّن معيارا للنظر في القرآن ، يحرس مبادئه ومعانيه من عبث القاصرين ، ويكفّ عنه كيد المتأولين ، وييسّر - بالتالي - تناول قضاياه للطالبين ، ويبسط أحكامه ومسائله أمام المحققين .

أما بعد :

فما دمنا في سبيل تقصي المفكرين للحقيقة الدينية ، وهي الحقيقة " المؤولة " في الفكر الاسلامي ،. وتناولاتها المختلفة ، وما دمنا قد عرضنا ماتيسّر من تأويلات المذاهب الاسلامية المختلفة ابتداء من السلف الى المتصوفين المتأخرين وما دام الأمر قد حان لتناول موقف الامام الغزالي من هذه الحقيقة المؤولة ، فانه يمكننا القول ان الحقيقة ، أية حقيقة كانت ، لها جوانب عديدة ، ولها آثار مختلفة يتفاوت بعضها عن بعض وضوحا وخفاء . والانسان بوسائله المعرفية المتاحة يستطيع أن يميز الجوانب ، فيدرك الآثار واحدا تلو الآخر ، وذلك كلما تسرّب الى نطاق واقع المسألة ، وتقدم الى الأعماق ونفذ الى الأسباب . وبذلك فقط يكشف المحجوب ويزيل الغطاء ، وينتهي - كلما أمعن في ذلك - الى المبادئ الصحيحة للتفسير - أو الى " حقيقة " المسألة . فاذا استبدلنا " الكلمة " بـ " الحقيقة " اختلف الأمر تماما اذ أن اكتشاف المضامين في الكلمة يجب أن يمر عبر حدّين اثنين ، حدّ يتعلق بالكلمة ذاتها ، وحدّ يتعلق بالمتكلم صاحب الكلمة . اذ لا يمكن النفاذ الى مدلول الكلمة الصحيح ما لم نعرف قصد المتكلم منها :
فالحد الأول ينصب اذن على مدلول الكلمة ، ومضامينها الاستعمالي من حقيقة ومجاز

وكناية واستعارة ، فلا يمكن تفسير الكلمة الا في حدود محتواها ومدلولها . فاذا تعدينا هذا الحد ، فقد تصبح الكلمة رمزا ، وتتغير ، من ثم ، الدلالة الوضعية وتتحول الى دلالة عقلية ، فتخرج " الكلمة " بذلك عن مقصدها الأصلي وعن معناها التي وضعت له أساسا .

أما الحد الثاني فينصب على المتكلم ومعرفة قصده من التكلم والكلام ، حيث انه لا يمكننا تفسير كلام شخص بمعنى لا يعرفه هو نفسه ، أو بمقصد لم يكن ، هو ذاته يرمي اليه حين وضع كلمته .

فالباحثون في تفسير القوانين والنصوص التاريخية ، لا يسعهم الا البحث عن مدلول كلمات هذه النصوص في ثقافة واضعيها أنفسهم وفي الدوافع والمقاصد التي دفعت بهم الى وضع هذه القوانين والنصوص ، دون أن يستدلوا على ذلك شيئا من مدلولاتهم الثقافية والحضارية الخاصة بهم - أي بالمفسرين -

وبذلك ، يتسنى لهم الوصول الى المبادئ الصحيحة للتفسير .

هذا في الكلمة عموما ، أي في الكلمة التي وضعت من أجل مدلولات ومقاصد بشرية انسانية . أما في الكلمة التي وضعت من أجل مدلولات ومقاصد " الهية " فان الامر غير ذلك تماما .

ان القرآن الكريم ، وهو الكلام العربي المعبّر عن المقاصد الالهية - لا يحدّ من خلال الحدّ الثاني (حد المتكلم) وان حُدّ بالأول (حد الكلمة) . اذ أنه يمكن تتبع الفاظ القرآن من خلال محتوى الكلمة ومدلولاتها المختلفة واستعمالاتها المتشعبة في عادة العرب اللغوية ذاتها ، وذلك كله للاقتراب من فهم المراد الالهي ، وحيث أنه لا يمكن لمخلوق أن يفسّر هذه الألفاظ بناء على ثقافة المتكلم وذاته ، لأن الله هو المتكلم ، وعلمه عين ذاته أو صفة من صفاته ، ولا حدّ للذات أو للصفات حتى تعرف أو يحاط بها .

وهنا يتوقف العقل المنطقي أو التجريبي فيما يتعلق بالله ، ولا يبقى أمام المفسر الا " الكلمة " مكسوة بحروف وأصوات عربية تشير الى الحقائق ولا تكشف عنها .

من هنا يحق للمستمع للكلام الالهي أن يفهم منه كل شيء ، في أي جانب من الواقع ، وفي أي حقل من المعرفة ، وبأي درجة من العمق والخفاء ، لكن شرط ذلك كله ألا يتجاوز السامع المفسر والمؤول محتوى الكلام أو الدلالة الوضعية الحقيقية أو المجازية الى دلالات خاصة هي ، معنى دلالات أوحت بها ثقافات

المفسّر واصطلاحاته العقلية والتعبيرية .

هذا ما يعبّر عنه الغزالي ويقصده حين يضع قانونا للتأويل ، ومنهاجا لفهم الكلام الإلهي عموما . وهو ما يمثل موقف الغزالي الخاص من الدين عموما . كما سيتضح لاحقا .

١) - الموقف التأويلي :

يرى الغزالي أن في القرآن محكما ومتشابها قد اختلف المفسرون في معناه، وهذا الاختلاف ، مردّه ، عنده ، الى عدم التوقيف في بيانه ، ولا يكفي عنده ، القول الذاهب الى أن : المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم ، والمتشابه ما ينفرد به الله تعالى بعلمه . ولا قول القائلين : المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام ، والمتشابه القصص والأمثال[1] .

والصحيح عنده أن المحكم ، يرجع الى معنيين : " أحدهما المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه اشكال واحتمال " ، وهو بذلك مقابل للمتشابه الذى " تعارض فيه الاحتمال . " وثانيهما : " ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا اما على ظاهر أو تأويل ، مالم يكن فيه متناقض ومختلف . "

وأما المتشابه المقابل فهو قد يكون تعبيرا عن الاسماء المشتركة " كاللمس المرد بين المس والوطء " وقد يكون تعبيرا على ماورد في القرآن من صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج الى تأويل[2] .

وفي كل الحالات لابد اذن من تأويل ، حتى في المحكم الذى لا نستطيع ترتيبه ترتيبا مفيدا على ظاهر كما سلف . فان قيل للغزالي ما الموقف من العطف الوارد في قوله تعالى : " وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم " (آل عمران) أهي للوقف فلا يحصل العلم بالتأويل أم للعطف فيحصل ؟ يجيب الغزالي بقوله : " كل واحد محتمل ، فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى ، والا فالعطف ، اذ الظاهر ان الله تعالى لا يخاطب العرب مما لا سبيل الى معرفته لأحد من الخلق[3] . "

---

١) - انظر المستصفى من علم الاصول : ج ١ ، ص ٦٨ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالراسخون في العلم ، بحسب هذا ، يعلمون التأويل ، وهذا ما يتسق وينسجم مع اتجاه الغزالي الخاص ، ومذهبه الأشعري العام ، وان كان في موضع آخر يذهب الى عكس ذلك تماما مما لا ينسجم والموقف الديني والفكري العام ، حيث يقول في " معيار العلم " : " فاذا أهمل الوقف على اللـه انعطف عليه قوله : والراسخون في العلم . وحصلت مقدمة كاذبة ." [1] أي كون الراسخون في العلم يعلمون التأويل .

ويبدو أن الغزالي هنا كان منصرفا الى توضيح القضايا المنطقية وأشكالها العامة أكثر مما كان يعنيه الافصاح عن المواقف الدينية والفكرية الخاصة .

ومما يؤكد كون هؤلاء الراسخون يعلمون التأويل ، أن القرآن عند الغزالي ليس فيه ما لا تفهمه العرب ، وأن ما فيه من كنايات واستعارات وتشبيهات يمكن للمؤمنين والمصدقين بأن اللـه ليس كمثله شيء ، أن يؤولوها تأويلات تناسب تفاهم العرب .[2]

فاذا كان التأويل هكذا يعتمد على لغة العرب ويتم من خلالها فما الفرق بينه وبين التفسير ، الذي هو ألصق ، في الظاهر بالللغة ولوازمها ؟ .

يفيدنا الغزالي بخصوص لفظ التفسير فيقول : " أعني به تبديل اللفظ بلفظة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية ." [3]
ومعنى هذا ، أنه يمكن من خلال التفسير التكلم عن مضامين القرآن بغير ألفاظ القرآن ، ولكن شريطة عدم ازالة الظاهر .
فالتفسير يبقى بصاحبه ضمن حدود لا يسمح الخروج منها ، وهي " الظاهر " أما التأويل فهو : " بيان معناه بعد ازالة ظاهره [4] " أو : " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا عن الحقيقة الى المجاز ." [5]

---

١) - ص : ١٤٩ .
٢) - المستصفى : ج ١ ، ص ٦٩ .
٣) - الجام العوام عن علم الكلام : ص ١٢ .
٤) - المصدر نفسه : ص ١٣ .
٥) - المستصفى : ج ١ ، ص ١٥٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتضح من هذا أن التأويل يدفع بصاحبه الى التوغل بحثا عن أعمق المعاني التي لا يتوصل اليها الا بعد كدّ الجهد واجالة الفكر ، دون التوقف كثيرا أمام الظاهر كما هو الشأن في التفسير . وفي ذلك يكمن الموقف التأويلي للغزالي .

٢) - جدليـة الظاهر والباطـن :

يرى الغزالي أن للقرآن معان يمكن مطالعتها من خلال مستويين اثنين ، مستوى التفسير ، أو مستوى الدلالة الحقيقية ، وهو ما ظهر من هذه المعاني ، ولذلك يسميه الغزالي بعلم " الصدف والقشر " ، ومستوى آخر ، هو مستوى التأويل ، أو مستوى الدلالة المجازية ، وهو ما استتر من هذه المعاني عن الأنظار وبطن ، وهو ما يسميه الغزالي بعلم " الجواهر " ، وعلى هذا سمى كتابه الخاص بهذا الغرض " جواهر القرآن " .

أما تمثيل الظاهر بالقشر والصدف[1] ، فواضح اذ أن القشر والصدف هي أول ما يظهر للمرء ويصادفه ويمثل أمام عينيه . ولأن موقف الناس وسلوكهم يختلف بحسب الانتباه ودقة الملاحظة وقوة الابصار وشدة الاهتمام ، فقد يقف المحدودو الذكاء والطموح عند القشور ، كما يحاول البعض الآخر تجاوز ذلك الى ما وراءها من جواهر ولم يحظ بفتق الصدف ومطالعة الدرر خالصة الا الممتازون . وكذلك معاني القرآن لها قشور وصدف ولها لب وجواهر .

ومثلما يتسنى للبعض التوغل الى أعماق هذه المعاني حتى يصل الى جواهرها فقد يقف البعض الآخر عند القشور لا يبرحها مثل الذين يقول فيهم الغزالي : " وقد انتهى الجهل بطائفة أن ظنوا أن القرآن هو الحروف ، والأصوات ، وبنوا عليها أنه مخلوق[2] ، لأن الحروف والأصوات مخلوقة . وما أجدر هؤلاء بأن يرجموا وترجم عقولهم[3] . "

---

١) - الصَّدَفُ : جمع صَدَفَة ، وصدف الدُّرة غشاؤها . (مختار الصحاح) .

٢) - القول بخلق القرآن للمعتزلة ، وهم رغم توغلهم في العقلانية ، فانهم معدودون من أهل الظاهر ، عند الغزالي ، لأنهم لم يبرحوا القشور والصدف ، هذا حال المعتزلة فما بال حال المشبهة ؟ .

٣) - جواهر القرآن : ص ٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان القرآن هو الجواهر ، كانت القشور والصدف السبيل الذي يؤدي الى هذه الجواهر وكان مع القشور والصدف كسوة تدل عليه وتميزه ، وهي اللغة العربية . ومن هذه العناصر الثلاثة أعني : القشور - الصدف - اللغة . تتكون العلوم الخاصة بالقرآن . إذ يتشعب :

١) - من ألفاظه علم اللغة .

٢) - ومن اعرابالفاظه علم النحو .

٣) - ومن وجوه اعرابه علم القراءات (القراءات السبع) .

٤) - ومن كيفية التصويت بحروفه علم مخارج الحروف .

٥) - ثم اذا صار كل ذلك كلمة عربية صارت دالة على معنى من المعاني فتتقاضى للتفسير الظاهر وهو العلم الخامس(١).

ونلاحظ ان علم التفسير أعز هذه العلوم وأشرفها لأنه لا يراد لها ، بل هي تراد له ، وهو أقرب علم الصدف المطل على الجواهر . يقول الغزالي :

" فهذه علوم الصدف والقشرة ولكن ليست على مرتبة واحدة ، بل للصدف وجه الى الباطن ملاق للدر ، قريب الشبه به لقرب الجوار ودوام المماسة ، ووجه الى الظاهر الخارج ، قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار وعدم المماسة "(٢).

ومن هذا يتبين أنه - اذا كان علم اللغة الذي ينصب على ألفاظ القرآن ، ويتولى تصحيح مخارج الحروف في الأداء والتصويت يمثل الوجه البراني البعيد عن مماسة الباطن (لأنه أول علم) فان علم التفسير يمثل الوجه البراني ، لكن القريب من المماسة أي من الباطن (لأنه آخر علم ، أو الخامس في المرتبة) .
ومع هذا فان هذا العلم - أي التفسير - يبقى من علم القشور (الظاهر) واذن فلا بدّ من اعتماد سبيل آخر يكفل لنا مطالعة المعاني الجواهرية أو الباطنية ، خاصة اذا كان التفسير نفسه - وهو من علم الظاهر - يرتكز في جوانب كبيرة منه على النقل من الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن الروايات الناقلة قد تنتهي أحيانا الى أقاويل لا يمكن الجمع بينها بحال من الأحوال(٣). وعلى هذا يكون المعتمد على الاستنباط العقلي الحذر في كل خطوة اذ " جاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحدّ عقله "(٤).

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ١٨ .

٢) - المصدر نفسه : ص ١٨ - ١٩ .

٣) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٢٩٠ .

٤) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لكن هذا قد يعارض صريح الحديث القائل : " من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار " . وحينئذ يلجأ الغزالي الى تأويل ظاهر هذا الحديث بحيث ينسجم ووجوب اعتماد الرأي بدل اجتنابه كما يدل عليه النهي الوارد في ظاهر الحديث.

والغزالي ينزل هذا النهي على أحد وجهين :

١- الوجه الاول : كأن يكون للمرء في الشيء رأي ، واليه ميل من طبعه وهواه ، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج بذلك على دعم غرضه ، وهذا - كما يرى الغزالي - يكون تارة مع العلم كالذي يعلم أنه ليس المراد بالآية ولكن يذهب اليه لقهر خصمه وحسب . وتارة يكون مع الجهل فيرجّح المؤول ما ظهر له لمجرد الغرض والهوى دون تحقيق :

" فأمثال هذا أحد وجهي المنع من التفسير بالرأي ، ويكون المراد بالرأي الرأي الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح ".[1]

٢- أما الوجه الثاني : كأن يسارع المؤول أو المفسر الى شرح القرآن بظاهر اللغة من غير استظهار بالسماع والنقل ... " فمن لم يحكم بظاهر التفسير وبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي "[2] .

فالرأي مطلب لا بد منه في النظر الى معاني القرآن . وان كان ذلك بعد أحكام العناصر النقلية والسمعية المتعلقة بظاهر التفسير ، ذلك أن الغموض الذي يحيط بالصيغة الخارجية للنص هو الذي يستوجب الاجتهاد العقلي بحثا عن الجوانب والأوجه الداخلية للنص ذاته ، وهذا ما يسوّغ تجاوز الظاهر الى الباطن تجاوزا يحقق ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا معقولا ومشروعا معا .

ان الفرق بين ادراك ظاهر المعاني - وهي الصيغة الخارجية للحقيقة ، وباطنها ، وهي الصيغة الداخلية لها - أي للحقيقة القرآنية . يتبين لنا من خلال أمثلة يسوقها الغزالي منها الآية : " وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى " (الانفال : ١٧)

فيشير الغزالي الى أن ظاهر المعنى واضح لكن حقيقة معناه غامض ، لأنه اثبات للرمي ونفي له ، وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رمي من وجه ولم يرم من وجه ... ومن الوجه الذي لم يرم رماه الله عز وجل .[3]

---

١) - المصدر السابق : ص ٢٩١ .

٢) - المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

٣) - المصدر نفسه : ص ٢٣٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكذلك الاحاديث المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم :

- " خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام " .
- " أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا " .
- " كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " .

فمثل هذه الاقوال ظاهرها واضح ولكنه غامض بالنسبة لنظر العقل وأدلته . لذلك يلجأ الغزالي الى تجاوز هذا الظاهر - الذي يقضي بأن النفس الانسانية أقدم من الجسد ، وهو ما لا يستقيم مع الواقع - بحثا عن الدلالات الداخلية التي تجعل قيام الظاهر عليها ممكنا ومقبولا .

لذلك يؤوّل الحديث الاول بقوله : " فلعله أراد بالأرواح أرواح الملائكة وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والهواء والأرض والماء [١] " . وفيما يعود للحديثين الآخرين المتقاربين في المعنى ، فيقول : " الغايات والكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم : أول الفكر أول العمل . وبيانه أن المهندس المقدّر للدار أول ما يمثل في نفسه صورة الدار ، فيحصل في تقديره دار كاملة ، وآخر ما يوجد من أثر أعماله هي الدار الكاملة ، وهي أول الأشياء في حقه تقديرا وآخرها وجودا . [٢] "

ومن هذين النوعين للوجود ، الوجود ، الوجود التقديري الذهني ، والوجود الحسي العيني ، يخلص الغزالي الى المعنى الداخلي للحديث ، حيث يظهر بالتأويل العقلي أن ظاهر الذي ، وكون النبي وجد قبل آدم ، هو من نوع الوجود التقديري الذهني ، لا الحسّي العيني [٣] . واذن على مثل هذه الجوانب والأوجه الداخلية يقام الظاهر دائما وتلك الأوجه ، هي المعاني الداخلية التي يسميها الغزالي بـ " الجواهر " .

وما سلف ، يشير بوضوح الى أنه لا ينبغي ، في نظر الغزالي ، الوقوف أمام الظاهر أو الصيغ الخارجية ، بل ينبغي تجاوز ذلك اذا أريد ادراك ما غمض ، وفتح ما استغلق واستبهم . خاصة اذا تعارضت هذه الظواهر صراحة مع أدلة المعقول .

---

١) - الاجوبة الغزالية في المسائل الأخروية المعروفة " بالمضنون الصغير " : ص ١٥

٢) - المصدر نفسه : (المضنون الصغير) ص ١٦ .

٣) - المصدر نفسه : ص ١٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبهذا الصدد خاطب الغزالي الباطنية بقوله : " ان لنا معيارا في التأويل ، وهو أن ما دلّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره ؛ علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك بشرط أن يكون اللفظ مناسبا له بطريق التجوز والاستعارة[1] . "

مثل ذلك مثل لفظ " الاستواء " و " النزول " فقد دلّ دليل العقل على بطلانهما لأنهما مما يتعلق بالمحدثات ، ولذلك يُحمل لفظ " الاستواء " عادة على " الاستيلاء " ، وهو كما يرى الغزالي مناسب للغة . أما الألفاظ الأخرى كالحشر والنشر والجنة والنار ومتعلقاتهما فليس في العقل ، عند الغزالي ما يدلّ على ابطالها ومع هذا ، ذهبت الباطنية في تأويلها مذهبا يؤدي الى ارتفاعها وابطالها ، مما هو محض تكذيب للرسل [2]. فان توقف العقل في شيء مما ورد به السمع ، ولم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق به اذ : " يكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة [3]"

فالنص ان كان اجراؤه على الظاهر غير محال ، فيجب اجراؤه على الظاهر[4] . فان ادى هذا الظاهر الى الاستحالة العقلية ، وجب ازالة هذا الظاهر ، ومعالجته بالتأويل بحثا عن دلالاته الداخلية ، سعيا الى الوصول (ما أمكن ذلك) الى حقائق المعاني ، أو " معادن الدرر " و " الجواهر " التي تنجلي (بحق) في حال الكشف الصوفي الذي هو ذروة التأويل .

ولعلّ كتاب " مشكاة الأنوار " تجسيد جلي لمنهج الغزالي في التأويل العقلي الذي أتينا على ذكره .

ومنهج الغزالي في تأويله وتخريجه للمعاني الباطنية - خاصة في " المشكاة " (و " المعارج " يقوم على نظرية في طبيعة الرمز تفترض وجود موازاة تامة بين عالم الشهادة وعالم الغيب : العالم الجسماني والعالم الروحاني ، وأنه ما من شيء في عالم الشهادة الا هو رمز أو مثال لشيء في عالم الملكوت : " وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة "[5] ، وأن عالم الشهادة مرقاة الى عالم الغيب ، والاّ استحالت معرفتنا بالعالم العلوي، وكذا السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله . والله وحده لا يطابق شيء فلا يماثله شيء . واذا كان

---

١) - فضائح الباطنية : ص ٥٣ .
٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .
٣) - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٩٩ .
٤) - الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٢ .
٥) - المشكاة : ص ٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأمر كذلك يجب أن تعتبر ألفاظ التمثيل والواردة في القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب ، فنؤولها كما نؤول رموز الأحلام . اذ كما أن الشمس في تعبير الرؤيا رمز لصاحب السلطان ، والقمر رمز للوزير المنفذ لرغبات السلطان فكذلك الموجودات العالية الروحانية لها رموز في العالم المحسوس (١) . ولذلك كانت الأمثلة القرآنية التي ضربت للناس مجالا فسيحا يبحث فيه الغزالي عن الجواهر واللآلئ والأسرار ففي الألفاظ التمثيلية الواردة في قصة موسى ، مثل " الطور " " النار " " خلع النعلين " الى آخره ، ما يوضح منهج الغزالي ونظريته . "فالطور" عنده مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت ومنها تجري هذه المعارف الى النفوس البشرية (٢) . و" النار " مثال لروح النبي الذي وصفه القرآن بأنه سراج منير ، و" الجذوة و" القبس " و" الشهاب " ، أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجرد تقليد . و " الاصطلاء " مثال للمشاركة بين النبي وتابعيه . و " الوادي المقدس " ، مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبي . و " خلع النعلين " مثال لهجر الدارين : الدنيا والآخرة . و " القلم " مثال لانتقاش علم الغيب في النفوس القابلة . و" اللوح المحفوظ والرق المنشور " مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم (٣) . يقول الغزالي : " اعلم أن العالم الكثيف الخيالي السفلي صار في الأنبياء زجاجة ومشكاة للأنوار ومصفاة للأسرار ومرقاة الى العلم الأعلى ، وبهذا يعرف أن المثال الظاهر حق ووراءه سر (٤) . " وعلى هذا يمكن أن نقيس الأمثلة الواردة في سورة النور (٢٤ : ٣٥) اذ تغدو " المشكاة " العقل الهيولاني و " الزجاجة " العقل بالملكة أو العقل الممكن و " الشجرة " العقل بالفعل ، و" الزيت والمصباح " العقل المستفاد .

" فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ، ثم اذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة ، فان بلغت درجة تتمكن من تحصيل

---

١) - المصدر السابق : ص ٦٩ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٦٩ - ٧٠ .

٣) - المصدر نفسه : ص ٧٠ .

٤) - المصدر نفسه : ص ٧٤ - ٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لأن الشجرة ذات افنان فكذلك الفكرة ذات فنون ، فان كانت أقوى وبلغت درجة الكمال ، فان حصل لها المعقولات بالحس فهي الزيت ، فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء ، فان حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح ، ثم اذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور ، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري[1] " - أي " الهيولاني " أو : " نور من الأمر الربوبي على نور من العقل النبوي[2] " .

ونلاحظ ، نحن أن هذا التأويل للألفاظ القرآنية التمثيلية[3] التي تتضمنها آية النورنفسها : يتجه ويلتقي تماما بمذهب الفلاسفة الاشراقيين ، وذلك في نظريتهم الخاصة بالعقول ، والتي تبتدئ بالعقل الهيولاني وتنتهي بالعقل بالفعل أو العقل المستفاد الذي يستفيد من العقل الفعّال فيدرك الصور البريئة من المادة بحالتها الراقية والشريفة كما يراها دون حجاب أو فاصل ما . كما هو معروف في نظرية الفارابي الخاصة بالقوى الانسانية ومراتبها .

الا أن الغزالي يختلف عن هؤلاء الاشراقيين في أن تخريجه للمعاني والدلالات الداخلية يتم بالتزام منهج معيّن مخصوص أي حينما تكون هناك اشارة قاطعة على استحالة الظاهر في حين ان الفلاسفة - كما فعل الباطنية قبلهم - نظروا الى قضايا القرآن نظرة فلسفية مجملة لم تفصل بين قضاياه ولم تضع منهاجا مخصوصا يصار بموجبه الى مجاوزة الظاهر ، عند اللزوم ، وملازمة هذا الظاهر عندما لا تكون هناك حاجة الى ذلك ، وبهذا الخطأ المنهجي اصطدم الفلاسفة الاسلاميون (الاشراقيون) بقضايا الدين كالمصير الأخروي فذهبوا مذهبا يؤدي الى ارتفاعها وابطالها وهم بذلك ، يحسبون أنهم متّسقون مع النصوص الدينية موفّقون بين مضامينها ومنها بين العقول المعبّر عنها في فلسفتهم .

---

١) - معارج القدس : ص ٥٥ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٥٦ .

٣) - كقوله تعالى :

" ويضرب الله الأمثال للناس " (ابراهيم : ٢٥) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا شك أن هذا التأويل المبني على نظرية في طبيعة الرمز - كما سلف - حكاه عن الغزالي الصوفية المتأخرون ، خاصة ابن عربي الذي استخلص مذهبه الفلسفي الصوفي كاملا من طائفة من الآيات القرآنية التي استعمل ألفاظها ، في أي ميدان ومجال وردت ، فاستخدمها للتعبير عن آرائه حتى راح : " يوجّه دلالاتها ومعانيها توجيها ينسجم مع أصول تفكيره ونظرته الأصيلة الى العالم والوجود والديانات ، وكأنها عنده رموز الى أفكاره واعتباراته التي يتفنن في عرضها وابراز ما يشاء من مضمونها . "(١)

وان كان ابن عربي قد التزم هذا المنهج لتأويله القرآن برمته فاننا نجد الغزالي قد قصر منهجه التأويلي في الأغلب على الآيات والألفاظ التي يضرب فيها الله الأمثال للناس .

وبذلك يكون الغزالي قد وضع منهاجا خاصا للربط بين الظاهر والباطن ، ينم عن خيال فلسفي طريف ، ومنهج عقلي قويم وسليم . وعن مذهب في الايمان متين .

١) - د . عبدالكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي : ص ٢٧٠ - ٢٧١

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣) - الوضــع اللغوي والتأويـل :

ان الاشارة الواردة في مثل قوله تعالى : " ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ، أأعجميّ وعربي ". (فصلت : ٤٤) تشير بوضوح الى واقع مفاده : أن القرآن لو كان أعجميا ، وأنزل بلغة غير لغة العرب ، لكان العرب " يحتجون في ردّه : امّا بأن ذلك خارج عن عرف خطابهم ، أو كانوا يعتذرون بذهابهم عن معرفة معناه ، وبأنه لا يبين لهم وجه الاعجاز فيه ، لأنه ليس من شأنهم ولا من لسانهم ، أو بغير ذلك من الأمور ، وأنه اذا تحدّاهم الى ما هو من لسانهم وشأنهم فعجزوا عنه ، وجبت الحجة عليهم به .(1) "

والواقع أن القرآن جاء بكلام منظوم مما هو متعارف عند العرب ، ومما هو من صميم خطابهم ، ولذلك وجب الرجوع الى خاصية هذا الخطاب العربي حين النظر في ألفاظ القرآن ومعانيه ، لأن هذا من شأن الأمور العرفية التي تفترض الاحاطة بجوانب الوضع والاصطلاح اللغوي ، التي لا شأن للقياس العقلي فيها . اذ اللغة تثبت عرفا وتوقيفا وسماعا لا قياسا واستنباطا ، وحتى ماعرف عن العرب من أوضاع قياسية تتوقف على العرف،كما يشار الى الخمر بماء العنب باعتبار الاسكار(2) الجامع ، هذه الأوضاع هي ، عند الغزالي ، سماع وتوقيف ليس فيها قياس أصلا وذلك في قوله : ...." ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة ، فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع ، فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا ، وان عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا ، كما أنهم عرفوا أن كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس ....

---

١) - أبوبكر الباقلاني : اعجاز القرآن : ص ١٨ .

٢) - قد يطلق اسم المسكر على المعتصر من العنب خاصة أو من التمر،وفي التنزيل : " تتخذون منه سكرا " (النحل : ٦٧) ، وقد يطلق على كل شراب يخمّر العقل ، فيسمى النبيذ خمرا لتحقق هذا المعنى فيه قياسا على ماء العنب وكذلك جميع ما يعرف الآن بالمشروبات الروحية لأن التخمير ينجم عن تناولها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد رأيناهم - أي العرب - يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل ، كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك ، بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لأنهم وضعوا الأدهم والكميت للأسود والأحمر بل لفرس أسود وأحمر ... فاذاً كل ماليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس .... فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها ، وتوقيف ليس فيها قياس أصلاً .[1] "

وهذا المذهب عينه يشير اليه ، فيما بعد ، العلامة ابن خلدون ويؤكد واقعيته حين يقول : " اعلم ان النقل الذي تثبت به اللغة ، انما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني ، لا تقل أنهم وضعوها لأنه متعذر وبعيد ، ولم يعرف لأحد منهم . وكذلك لا تثبت اللغات بقياس مالم نعلم استعماله على ماعرف استعماله في ماء العنب باعتبار الاسكار الجامع ، لأن شهادة الاعتبار في باب القياس انما يدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله ، وليس لنا مثله في اللغة الا بالعقل ، وهو محكوم .[2] "

واذن فضمن واقع ، هذه حقيقته ، لابدّ للناظر في القرآن من ضرورة الرجوع الى شائع عبارات العرب ، اذ لا سبيل الى ادراك نصوصه ادراكا صحيحا واستنباط معانيه استنباطا سليما وفهم مقاصده فهما صحيحا ... يبدأ الا بالعودة الى المنابع الاولى المتمثلة بالخصائص والتراكيب التي استقى منها القرآن الفاظه اذ في هذه التراكيب ما يتعلق بالالفاظ الغريبة والمدلسة والمختصرة والمحذوفة والمضمرة والمقدمة والمؤخرة وما الى هذه التراكيب والالفاظ التي يزخر بها القرآن ، والتي لا تنجلي الا بالسماع وتتبع شائع عبارات العرب الكثيرة .

والغزالي يشير الى أمثلة هذه الصيغ التركيبية في مختلف كتبه . فنجد مثلا

---

١) - المستصفى من علم الاصول : جـ ١ ص ١٤٦ .

٢) - المقدمة : ص ١٠٦٣ (دار الكتاب اللبناني ١٩٦١) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- صيغة الحذف والابدال في قوله تعالى : " واذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات " (الآية) أي ضعف عذاب الأحياء وضعف عذاب الموتى ، فحذف العذاب وأبدل الأحياء والموتى بذكر الحياة والموت[١].

٢- صيغة المنقول المنقلب في قوله تعالى : " وطور سينين " (التين : ٢) أي طور سيناء .

٣- صيغة الابهام . والمبهم هو اللفظ المشترك بين معان من كلمة أو أحرف مثل كلمة " الروح " ونظائرها . (النفس - العقل) .

٤- صيغة التقديم والتأخير في قوله تعالى : " ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى " (طه : ١٢٩) معناه لولا الكلمة وأجل مسمى لكان لزاما . ولولا تأخير " أجل مسمى وتقديم ما قبله ، لكان منصوبا كـ " لزاما "[٢].

هذا ، ومن شائع العبارات والصيغ ، التعبير بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه كقوله تعالى عن رسول الله :

" لقد طال شوق الأبرار الى لقائي ، وأنا الى لقائهم لأشد شوقا . "

فلفظ الشوق هنا ، لا ينبغي أن يفهم منه ما يتبادر الى الذهن من معاني الألم والحاجة الى الاستراحة لأن هذا حقيق بالانسان وهو عين النقص . ولكن لما كان الشوق سببا لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه ، وافاضة النعمة لديه ، عبّر به عن السبب مثلما يعبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا وسبباه في العادة[٣].

وعلى هذا يفهم قوله تعالى : " غضب الله عليهم فانتقمنا منهم " (الآية) ، ذلك لأن الغضب عبارة عن نوع تغيّر في الغضبان يتأذى به ، ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه ، فعبّر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام[٤] .

---

١) - انظر : الاحياء : جـ ١ ، ص ٢٩١ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٢٩٢ .

٣) - الاقتصاد في الاعتقاد : ١٠٣ .

٤) - المضنون الصغير : ص ٤

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" فهذا وأمثاله مما لا يغني فيه الا النقل والسماع ، فالقرآن من أوله الى آخره غير خال عن هذا الجنس ، لأنه أنزل بلغة العرب ، فكان مشتملا على أصناف كلامهم من ايجاز وتطويل واضمار وحذف وابدال وتقديم وتأخير ليكون ذلك مفحما لهم ومعجزا في حقهم (١) " .

وهكذا نجد أن فهم القرآن من أول شروطه الاستظهار بالسماع وتجنب القياس ذلك أن الاستنتاج المنطقي الناجم عن عمليات القياس لا دخل له في اللغة ولا شأن، اذ اللغة ، كما سبق ، عادة أمة ، ويجب معرفتها بالتحري المنهجي والكشف التدريجي لا على اعادة النحاة البصريين القياسيين ، وهي - اللغة - وضع تحكمي تجب معرفته مباشرة في جزئياته وتفصيلاته اذ لا علاقة للأسماء بتماثل الأشياء المسماة كما يقتضي ذلك القياس المنطقي .

ف : " الاسامي اللغوية اما وضعية واما عرفية ، أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم ، فلا يجوز أن يسمى عرفيا ، لأن مبادىء اللغات والوضع الأصلي ، كلها كانت كذلك، فلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية . (٢) "

والعلامة ابن خلدون يشير الى عين الواقع فيؤكده بقوله :

" وهذه الملكة - (أي ملكة اللغة) - انما تحصل بممارسة كلام العرب ، وتكرره على السمع ، والتفطن لخواصه وتراكيبه ، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان ، فان هذه القوانين انما تفيد علما بذلك اللسان ، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها . (٣) "

وهذا يشير الى أنه لو لم تكن اللغة عرفية ووقفية - حتى في أوضاعها القياسية كما أستفيد من الغزالي ، لما احتاج تحصيلها الى تكرار الممارسة ، والسماع مع التفطن للخواص التركيبية والاشتقاقية اذ يكفي في ذلك كله اعتماد التحليل المنطقي واستنتاج الصائب والسليم وتمييزه من الخاطىء والركيك والمتسق من غير المتسق فاذا انتفت مجالات وميادين القياس من اللغة بطلت الصيغ العقلية . فاذا سألنا الغزالي نفسه : لماذا هذا البناء أو هذه الصيغة ؟ فيكون الجواب : اما هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد الله ، أو الاثنان معا اذ القرآن كلام الله على عادة

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٢٩٢

٢) - المستصفى : جـ ١ ، ص ١٤٦ .

٣) - المقدمة : ص ١٠٨٦ (دار الكتاب اللبناني ١٩٦١) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العرب وعرفهم . واذن فالسؤال بصيغته العقلية " لماذا " لم يعـــد ذا معنى وهو اذا طرح فجوابه بسيط ، وهو ليس المطلوب . والنتيجة المنطقية التي يمكن استخلاصها من موقف الغزالي من الوضع اللغوي ، هو أن القياس المستخدم للصيغ العقلية ليس بوسعه أن يحدد لنا عناصر النصوص الدينية وعلاقاتها ودلالاتها . اذ أن كل شيء ممكن الوجود عقلا ، والحال أن تحديد أحد هذه العناصر دون غيرها وابراز تلك الدلالات وتلك العلاقات والتركيز على بعضها دون البعض الآخر انما هو تعبير عن عاداتنا العقلية والنظرية التي تؤثر حتما في مواقفنا في النظر الى هذه النصوص وبالتالي فهو - أي القياس - رغم صدوره عن العقل ومطالبه ، الا أنه ، ولأجل ذلك بالضبط ، تعبير عن " الذاتية " التي نتخذها ازاء النصــوص .

لذا كان السبيل الى الموضوعية هو التقصي المنهجي والكشف التدريجـــي للجزئيات والعناصر والعلاقات ، أي ، وباختصار يمكن الحديث عن " التجربـــة " التي نقصد منها حصول ملكة اللغة ومقارنة أوضاعها بأوضاع النص الديني ، وبهذه التجربة يتسنى لنا تحديد العناصر الصادقة من غير الصادقة في النصوص ، والثابتة من غير الثابتة ، والمقصود والمراد من غير المقصود والمراد .

وبذلك نكون قد مضينا نحو فهم صحيح ومـوضوعي للنصوص الدينية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤) - قانون التأويل : (أ - شروط التأويل ، ب - مراتب الوجود

ج - تعليق وتقدير) .

أ - شـــروط التأويـل :

من الشروط الأولية للتأويل ، كما سبق ، معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر معه فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال ، وطرقهم في التمييز بين صريح الكلام وظاهره ، ومجمله وحقيقته ، ومجازه وعامه ، وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ، ويكتفى من ذلك كله ، بالقدر الذى يتسنى معه الاحاطة بعناصر النص الديني وتمييزها ، بعضها عن بعض ، والنظر فيها بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره (١) .

هذه هي الشروط العامة والمجملة ، وهناك شروط خاصة ينبغي أن تتم بها العملية التأويلية . اذ ان ما يقبل التأويل وما لا يقبل ليس بالأمر الهين ، فلا تكفي فيه مجرد اللغة . واذاً فلا بد من تحقيق شروط يقسمها الغزالي قسميـــن : قسم منها ينصب على الألفاظ الشرعية ، وقسم ينصب على تحقيق النص وتوثيقه ان صح القول .

أما الألفاظ الشرعية فانها - عند الغزالي - على ثلاثة أقسام :

١- الفاظ صريحة لا يتطرق اليها احتمال فلا حاجة فيها - الى تأويل بل تفهم كما جاءت .

٢- ألفاظ مجملة كحروف أوائل الســور ، فمعانيها لا يمكن أن تدرك بالعقل اذ اللغات تعرف بالاصطلاح ولم يسبق اصطلاح من الناس على حـروف التهجي مثل : " الـر " و " حـم " و " كهيعـص " ، وانما يفهم ذلك من الله اذا بيّن المراد منها على لسان الرسول . فاذا لم يتبيّن هذا المراد نقلا فلا حاجة لمعرفته عقلا أى بالتأويل لأن الله لم يكلف الخلق بذلك . فضلا عن أن معرفته غير حاصلة أصلا بالعقل .

---

١) - المستصفى : جـ ١ ، ص١٠٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣- ألفاظ ليست مجملة ولا صريحة مثل الألفاظ الدالة على صفات الله ، فانها ظاهرة صريحة في اشاراتها الى نعوت وصفات وأوضاع منسوبة الى اللـــه تعالى ، وهي مجملة لأن النظر في هذه الصفات وهذه الأوضاع والكيفيات ووجوب عدم مماثلتها للمحدثات طبقا لقوله تعالى : " ليس كمثله شيء " (الشورى : ١١) يقتضي تأويل الصريح منها [١] .

أما فيما يتعلق بالنص والمنصوص فهناك ما يستند الى :

أ - التواتر : كأن ينظر في النص المتروك ، وهل أنه ثبت تواترا أو آحادا أو بالاجماع المجرد ، فان ثبت تواترا فهل هو على شرط التواتر أم لا ؟ اذ ربما يظن المستفيض متواترا . وحد التواتر ما لا يمكن الشك فيه ، كالعلم بوجود الأنبياء ووجود البلاد المشهورة وغيرها ، وأنه متواتر في الأعصار كلها عصرا بعد عصر الى زمن النبوة ، فهل يتصور أن يكون قد نقص عدد التواتر في عصر من الأعصار ؟

وشرط التواتر ألا يحتمل ذلك كما في القرآن . أما في غير القرآن فيغمـــض مدرك ذلك جـدا ، ولا يستقل بادراكه الا الباحثون عن كتب التاريخ وأحوال القرون الماضية ، وكتب الاحاديث ، وكتب التراجم ومعرفة أحوال الرجال وأغراضهم في نقل المقالات ، لاسيما ، بعد أن كثرت الفتن وساد التعصب بين أرباب المذاهـــب وانحرفت بهم الأغراض [٢] .

فهذا الذي أشار اليه الغزالي ، هو ما يمكن أن نطلق عليه حديثا النقـد التاريخي الخارجي لمضمون الوثيقة التراثيـة .

٢ - ما يستند الى الاجماع : وقد تبين - في مقدمة الباب - صعوبـة انعقاده ووقوعه في الأمور النظرية ، ولذلك يفيدنا الغزالي هنا بأن دراك ما يستند الى عنصر الاجماع هو من أغمض الأمور اذ شرطه أن يجتمع أهل الحل والعقـد في صعيد واحد فيتفقوا على أمر واحد اتفاقا بلفظ صريح ، ثم يستمروا عليه عند قوم ، والى تمام انقراض العصر عند قوم قوم ، وهذا صعب التحقيق .

---

١) - بتصرف عن " فضائح الباطنية " : ص ١١٧ - ١١٩ .

٢) - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ص ١٩٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن فلا بد من الرأي والتأويل وان أدى الأمر الى مخالفة ما يبدو أنه اجماع، ولكن شريطة أن يكون ذلك بعد مطالعة الكتب المصنفة في الاختلاف والاجماع ، لأن من خالف الاجماع ولم يثبت عنده ، فهو جاهل ، مخطئ لا يعول عليه[1] .

٣- ما يستند الى الباعث على تجاوز الظاهر : وهذا يتطلب النظر في الدليل الباعث على هذا التجاوز ، وهل هذا التجاوز هو على شرط البرهان العقلي أم لا ، وهنا يشير الغزالي الى أن شروط البرهان لا يمكن الاحاطة بها لأن شرحها يتطلب مجلدات كبارا ، وما ذكره ، هو ، في " القسطاس المستقيم " و " محك النظر " يمكن أن يفي بالغرض . ولما كان الأمر كذلك ، صعب الأمر على الفقهاء لأنهم لا يتعاطون هذه الصناعة - أي صناعة المنطق أو صناعة البرهان - ومع هذا فلا يجب أن يقف الأمر عند هذا الحد . يقول الغزالي : " وتكل قريحة فقهاء الزمان عن قصور شرط البرهان على الاستيفاء ، ولا بد من معرفة ذلك ، فان البرهان ان كان قاطعا رخص في التأويل ، وان كان بعيدا[2] ، فاذا لم يكن قاطعا يرخص إلاّ في تأويل قريب سابق الى الفهم[3] " .

ب - التأويل ومراتب الوجود :

بناء على شرط البرهان العقلي الذي لا بد منه في التأويل بنوعيه القريب والبعيد انقسم تبعا لذلك ، ولعملية البرهان ذاتها ، التأويل الى قسمين : قسم مقطوع ، وقسم مظنون . ويحصل القطع بصحة التأويلين بأمرين :

١- أن يكون المعنى مقطوعا ثبوته لله مثل فوقية المرتبة .

٢- أن لا يكون اللفظ الا محتملا لأمرين ، وقد بطل أحدهما وتعين الثاني .

وهنا يسوق الغزالي مثالا للتأويل المقطوع من خلال قوله تعالى :

" وهو القاهر فوق عباده " (الآية) فان ظهر - كما يشير الغزالي -

---

١) - المصدر السابق : ص ٢٠٠

٢) - أي التأويل ، لأنه على نوعين تأويل بعيد وتأويل قريب ، والأول يحتاج الى نظر كثير ، أما الثاني فلا لأنه قريب من الفهم .

٣) - فيصل التفرقة : ص ٢٠١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في وضع اللسان أن الفوق لا يحتمل الا فوقية المكان أو فوقية المرتبة ، ، وقد بطلت فوقية المكان لم يبق الا فوقية المرتبة كما يقال السلطان فوق الوزير . فهذا كالمقطوع به في لفظ الفوق ، وأنه لا يستعمل في لسان العرب الا في هذين المعنيين .

أما مثال التأويل المظنون فكلفظ الاستواء الى السماء وعلى العرش مما لا ينحصر مفهومه في اللغة هذا الانحصار ، لأنه متردد بين ثلاثة معان : معنيان جائزان على الله (مثل القهر والاستيلاء) ومعنى واحد هو الباطل وهو المعنى الظاهري لأنه يخص المحدثات .

وتأويل هذا اللفظ يجب اذن أن ينزل على أحد المعنيين الجائزين ، فلا يفيد بذلك الا الظن والاحتمال[1].

وبين الظن والقطع أو الاحتمال واليقين ، تنحصر المعاني الدينية التي يمكن ادراكها ، تبعا لذلك ، من خلال أوجه أو مستويات معرفية . ومثلما تتناول وسائلنا المعرفية الموجودات ، وتدركها بناء على القوة أو الحاسة الادراكية التي تعكسها - من أبصار وخيال وتصوّر وتعقل ، والتي غالبا ما تتضافر في عكس الموجود الواحد الذي تتمايز جوانبه شدة ووضوحا وخفاء تبعا لمستوياتنا الادراكية ذاتها . فكذلك المعنى الديني الواحد يمكن أن يتمايز في شدة الادراك والوضوح والخفاء ، ويمكن من ثم التعامل معه ، من خلال مستويات مختلفة بدأ من الخفاء والغموض الى الجلاء والوضوح . أي من الظاهر الغامض الى الباطن الواضح .

فهذه المستويات يسميها الغزالي : " مراتب الوجود " . ومناميس النصوص الدينية تنحصر عنده في خمس مراتب وجودية :

وجود ذاتي ، ووجود حسّي ، ووجود خيالي ، ووجود عقلي ووجود شبهي[2].

١ - أما الوجود الذاتي ، (وهو ما نسميه نحن بالوجود الموضوعي (objective)

فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه ادراكا ، مثل وجود السماء والأرض والحيوانات

---

١) - بتصرف عن الجام العوام عن علم الكلام : ص ٢٣ .

٢) - عن فيصل التفرقة : ص ١٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والنبات ، وكل الأجسام الطبيعية (المادية) التي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سوى معناها .(١)

فهذا الوجود ان ورد في النصوص لا يحتاج ادراكه الى مثال ، وهو الذي يجرى على الظاهر ولا يتأول ، وذلك كالاخبار عن العرش ، والكرسي ، والسموات السبع ، ان هذه أجسام موجودة (موضوعيا) أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك .(٢)

٢ - أما الوجود الحسي : فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجودا في الحس . ويختص به الحس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهده المريض المستيقظ اذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه .(٣) فليس هنا الا المدرك فقط ولا وجود للمدرَك الا في ادراك المدرِك . فالوجود هنا عكس ، الموضوعي لأنه ذاتي (Subjective) بمفهومنا الحديث .

وأمثلة هذا الصنف من الوجود كثير في التأويلات ، منها حديث النبي : " عرضت عليّ الجنة في عرض هذا الحائط " ويفيدنا الغزالي الى أن من قام عنده البرهان على أن الأجسام لا تتداخل ، وأن الصغير لا يسع الكبير ، حمل ذلك أن نفس الجنة لم تنتقل الى الحائط ، لكن تمثل للحس صورتها في الحائط حتى كأنه يشاهدها ، ولا يمتنع أن يشاهد المرء مثال شيء كبير في جرم صغير كما تشاهد السماء في مرآة صغيرة .(٤) (مثل حال شاشة السينما والتلفزة) .

٣ - أما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن الحس فانه بوسعنا أن نخترع في الخيال صورة فيل وفرس حتى ونحن مغمضو (العينين ، وكأننا نشاهده وهو موجود بكامل صورته في دماغنا لا في الخارج .(٥)

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ١٧٦ .

٢) - المصدر نفسه : ص١٧٦ .

٣) - المصدر نفسه : ص ١٧٦ .

٤) - المصدر نفسه : ص ١٧٩ - ١٨٠ .

٥) - المصدر نفسه : ص ١٧٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مثال ذلك قول الرسول (ص) : " كأني أنظر الى يونس بن متى ، عليه عباءتان قطوانيتان[1] ، يلبى وتجيبه الجبال ، والله تعالى يقول له : لبيك يا يونس . "

ويشير الغزالي الى أن الظاهر من هذا القول هو انباء عن تمثيل الصورة في خيال الرسول (ص) ، اذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود الرسول ، وقد انعدم ذلك فلم يكن موجودا في الحال . ولا يبعد أن يقال أيضا : تمثل هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور . ولكن قول الرسول : " كأني انظر " يشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر ، بل كالنظر ، والغرض التفهيم بالمثال لا عين هذه الصورة[2] .

٤ - أما الوجود العقلي : فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس . كاليد مثلا فان لها صورة محسوسة متخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، وهو القدرة على البطش وهذه القدرة على البطش هي اذن اليد العقلية أو المعقولة[3] .

وهذا يتبين من خلال قول الرسول : " ان الله تعالى خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحا " فقد ثبت بهذا أن لله تعالى يدا .

ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله وعلى أنها جارحة محسوسة أو متخيلة ، فانه يثبت لله سبحانه وتعالى يدا روحانية أو عقلية ، أي يثبت معنى اليد وحقيقتها التي هي القدرة على الفعل والبطش والمنع والعطاء ، لا صورتها الحسية أو الخيالية[4] .

---

١) - نسبة الى قطوان ، وهو موضع في الكوفة منه الأكسية القطوانية .

٢) - فيصل التفرقة : ص ١٨٠ .

٣) - المصدر نفسه : ص ١٧٨ .

٤) - المصدر نفسه : ص ١٨٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥ - أما الوجود الشبهي : فمثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك من المعاني التي وردت في حق الله . فمثل هذه المعاني انما هي أحوال نفسية تعترى الانسان الناقص ، والله تعالى منزّه عن ذلك . ويشير الغزالي الى أن من قام عنده البرهان على ثبوت نفس الغضب مثلا ، لله ثبوتا ذاتيا أو حسيّا أو خياليا أو عقليا نزّله على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كارادة القلب والارادة لا تناسب ، ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو لا يلام [1] ، وقد سبقت الاشارة الى امكانية التعبير عن المسبب بالسبب وعن النتيجة بسببها .

وعلى الجملة : فالمعاني الدينية مهما بلغت من الاتساع والعمق ، أو من الخفاء والغموض ، فانه يمكن التعامل معها من خلال انزالها على تلك المنازل أو المراتب الخمس ، فالظاهر من هذه المعاني هو الوجود الذاتي - (عند الغزالي ، الموضوعي أو العيني عندنا) - فانه اذا ثبت تضمن الجميع ، فان تعذر فالوجود الحسّي ، فانه اذا ثبت تضمن ما بعده ، فان تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي وان تعذرا ، فالوجود الشبهي .

ويرى الغزالي أنه لا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها الا بضـــرورة البرهـــان [2] .

ج - تعليـــق وتقديـــر :

ما من فريق من فرق الاسلام - حتى فريق الحنابلـة الذي بلغ حدّا كبيرا في ملازمة الظاهر - الا ويجد نفسه ، أحيانا ، مدعوا الى ممارسة نوع من التأويل . كيف لا ؟ والتأويل بحد ذاته ان هو الا ظاهرة تاريخية (دينية - فكرية) عامة لم تعرف في الاسلام وحسب ، وانما أيضا في كل الديانات السماوية الكبرى كاليهودية والنصرانيـة ، ولذلك ، كان من الطبيعي في ظل الاسلام ، أن يلجأ الى

---

١) - المصدر السابق : ص ١٨٣ .

٢) - المصدر نفسـه : ص ١٨٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

التأويل ، بل ويضطر اليه ، أبعد الناس عنه ، مثل الامام أحمد بن حنبل[1] ،

ومن المعلوم أن هذه الظاهرة لما كانت محتومة فقد مورست في ظل الاسلام كما في غيره ، بدوافع ، وأغراض ونزاعات مختلفة ، وبحسب اتجاهات متباينة ، فلم يخرج التأويل بذلك ، من تلك المعايير والموازين الضيقة ، والخاصة بكل مذهب وفرقة على حدى .

ومن هنا كانت الحاجة الى معيار عام ، وموضوعي يمكن أن يلبيها القانون الذي وضعه الغزالي ، والمتمثل خاصة في تلك "المراتب الوجودية " التي لا تسمح لأي معنى من المعاني الدينية بالافلات ، والغزالي نفسه ، لاحظ التأويلات الاسلامية ، على كثرتها ، خالية من مثل هذا المعيار الذي من شأنه أن يمسك بها ويؤلف بينها ويدفع بها الى التكامل الذي يخدم الغاية الدينية الواحدة في النهاية . لكن التخبط في أحضان الذاتية وحده دفع بالفرق والمذاهب الى التباغض والتنافر ونسبة بعضها بعضا الى الجهل والتكذيب والتكفير ، والا فلا تكذيب هنالك ولا تكفير . أن الدين واسع وسمح يتسع لجميع الأفهام ، فلا ينكر مضامينه ولا يكذب، من لم ينزلها على احدى تلك المنازل أو تلك المستويات الخمسة : ان كل من نزل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجا هو من الصديقين ، وانما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ". [2] ن الأمر لأبعد من ذلك لأنه حتى من ذهب الى التأويل بمجرد غلبات الظنون ، جاوز تدرج هذه المراتب بغير برهان قاطع ، فانه - عند الغزالي - لا ينبغي المبادرة الى تكفيره كما يفعل الفقهاء ، بل ينظر في تأويله فان كان في أمر لا يتعلق بأصول العقائد فلا يكفر ، وذلك مثل قول بعض الصوفية :

" ان المراد برؤية الخليل عليه السلام الكواكب والقمر والشمس وقوله :" هذا ربي " . غير ظاهرها بل ، جواهر نورانية ملكية ، ونورانيتها عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال ، ونسبة ما بينها في التفاوت كنسبة الكواكب والقمر والشمس "[3]

---

١) - راجع تأويله في فصل " التأويل عند النصيين "

٢) - المصدر السابق نفسه : (فيصل التفرقة) : ص ١٨٤ .

٣) - المصدر نفسه : ص ١٩١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهذه وأمثالها ، عند الغزالي ، ظنون يظنها من لا يعرف حقيقة البرهان وشروطه والناس في مثل هذه الامور التي لا تتعلق بأصول الاعتقاد لا يكفر صاحبه ولا يبدع (١) وان كان لا بد من الخلاف ، فانما يكون حول البرهان وشروطه ، لا حول هذه التأويلات نفسها . '

ومن هنا يجب أن نفهم موقف الغزالي ازاء الفلاسفة حيث ذهبوا مذهبا في التأويل ، أنكروا معه ، التصريحات الدينية الخاصة بحشر الأجساد في الآخرة مع نكران العقوبات الحسية ، فان هذا تم عندهم ، كما يرى الغزالي ، من خلال مجرد الظنون والأوهام ، ودفع اليه مجرد الاستبعاد المذهبي من غير برهان قاطع. وكيف يكون هناك برهان قاطع على استحالة ردّ الأرواح الى الأجساد ؟ وأين هو هذا البرهان ؟ لم يجد الغزالي مثل هذه البراهين القاطعة حين ناقش الفلاسفة في كتابه الشهير : " تهافت الفلاسفة " وعنوان الكتاب اشارة مركزة وواضحة للدلالة على هذا الواقع من قبل الغزالي .

والتجوّز بالنص تجوزا لا تسعه تلك المراكب الوجودية أو تلك الدرجات التصوّرية ، هو الذي دفع بالغزالي الى انتقاد الفلاسفة ، خاصة اذا لم يكن هناك برهان قطعي من قبل الفلاسفة داعم لهذا التجاوز ، وخاصة اذا كان هذا التجاوز مما يتعلق بأصل من أصول الدين ، كما حدّده الغزالي من خلال المدرسة الأشعرية .

لقد جاء في المقدمة الثالثة من كتاب " التهافت " ، تبيانا لموقفه من انتقاد الفلاسفة ، قوله : ... " لا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق البا عليهم -(أي على الفلاسفة) - ، فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين (٢) "

وهذا يعني أن الغزالي ، في هذا الكتاب ، انما ينازع الفلاسفة فيما زعم أنهم صادموا فيه أصول الاسلام لا نصوصه ، وفرق بين النص والأصل ، فان النص اذا خالف صريح العقل وجب تأويله ، أما الأصل فهو المبدأ الذي لا سبيل الى التخلي عنه اطلاقا . لكن ما هي هذه الأصول في نظر الغزالي ؟ والتي خرج عنها الفلاسفة ؟

---

١) - المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

٢) - ص ٦٨ - ٦٩ (طبعة عبدالحليم محمود) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يجيبنا الغزالي في المقدمة الثانية من " التهافت " بأن بعض هذه الأصول هي " القول في حدوث العالم ، و " حشر الأجساد والأبدان[(١)] " واثبات الصفات ومنها العلم بالجزئيات كما في " المسألة السادسة " و " الثالثة عشرة "[(٢)] من الكتاب. ولكن هل تنحصر حقا أصول الدين فيما سبق أن حدده الغزالي بحيث يكون القول بقدم العالم مثلا في مقابل حدوثه ، خروجا عن الأصل ؟ فان كان الأمر كذلك فأين الاصل ، ؟ أفي النصوص الشرعية ؟ فان سلّم ذلك ، أهو متضمن في ظاهر هذه النصوص ، وهي اذا تصفحت ظهرت فيها كثير من الاشارات الدالة على القدم[(٣)] ، أم أن الحدوث متضمن في باطن هذه النصوص ، فيتطلب استخراج

..

---

١) - ص ٦٧

٢) - المصدر نفسه : ص ٧٢ .

٣) - جاء في فصل المقال لابن رشد : " ان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم ان صورته المحدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : " وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء . " (هود : ٧) يقتضي بظاهره ، أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك .... وقوله تعالى :
" ثم استوى الى السماء وهي دخان . " (فصلت : ١١) يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء . " (ص ٤٢ - ٤٣ . دار المعارف بمصر) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا الأصل حينئذ تأويلات وتأويلات اذ : " أنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نص أبدا ."[١] ثم أن الاجماع لم ينعقد عليه وقد ظهر أن الاجماع في مثل هذه الأمور النظرية غير متحقـــق البتة[٢] : فكيف يلزم أن يكون القول بالحدوث هو الأصل في الدين ؟ وان كان هذا القول ناجم عن مجرد الاجتهاد والتأويل ، فكذلك ينبغي أن يكون الأمر بالنسبة للقـــول بالقدم سواء بســواء ، ولا يلزم من التصريح بأحد هذين القولين أن يكون أحدهما وقوفا عند الأصل الديني ويكون الآخر خروجا عن هذا الأصل ، بل وكفرا به .

ولعلّ الحق في هذه المسألة صعب وعسير لأن الأمور البرهانية لا تجدن فيه فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه في الزمن ، ولا يمكـــن اثبات أحد الطرفين بالبرهان والمنطق اذ المعادلة متساوية .

ثم ان القول بالقدم لا يتضمن أي ضرر على الدين والعقيدة ، حتى أن بعض العلماء المشهود لهم برسوخ القدم في علوم الشريعة ، قالوا بشيء من القدم ، بل جوّزوا القول صراحة به ان صحّ دليلــه .[٣]

ويبدو أن الأصل الحق في ذلك كله انما يكمن في القول بأن العالم وكـــل عناصره يستند الى الله ابداعا وانشاء واختراعا وخلقا وتكوينا وايجادا وابـــداء واعادة وبعثا أكان العالم حديثا أم قديما فالأمر سيّــان .

والناظر في الفهرس الذى وضعه الغزالي لكتاب " التهافت " يجد أن المسألة الثالثة تشير الى أن الله صانع العالم ، والعالم صنعه " عند الفلاسفة ولذلـــك تأتي المسألة الرابعة هكذا : " في تعجيزهم عن اثبات الصانع "[٤].

---

١) - المصدر نفسه : ص ٤٣ . (فصل المقال)

٢) - وحتى ان تحقق هذا الاجماع فلا يلزم منه أن يكون حجّة . وهذا ما ذهب اليه بعض النظّار أمثال النظّام المعتزلي .

٣) - انظر ما ستر د . سليمان دنيا في " تهافت الفلاسفة " ص ٢٩٣ - ٢٩٤ . وما أورده من تعليقات عن شرح " العضدية " وعن " العقائد النسفيـــة " وشرحها لسعد الدين التفتازاني .

٤) - ص ٧٢ : (طبعة سليمان دنيا) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا كله انما يعني أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع ، ويعترفون بأن العالم من صنعه وابداعه وتكوينه ، ولكنهم في نظر الغزالي عاجزون عن اثبات ذلك أو على الأقل ، أنهم لم يستندوا الى منهج عقلي سليم لاثبات ذلك . وهذا ، كما نرى ، لا يمكن أن يكون اخلالا بأصل من أصول الاسلام اذا كان الأصل هو الاعتراف بأن الله موجود ، وأنه موجد العالم .

فاذا ما طبقنا "المعيار" الذي وضعه الغزالي في غير التهافت ، أمكننا القول بأن المسائل الثلاث التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة حين قال : " تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل :

١- احداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم ان الجواهر كلها قديمة .
٢- والثانية قولهم : ان الله تعالى لا يحيط بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.
٣- والثالثة انكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء . "(1)

ان هذه المسائل ان هي الأمور ، كغيرها من الأمور ، أدى اليها التأويل العقلي للنصوص الدينية ، وأن المؤولين والنظار جميعهم ، ومن ضمنهم الفلاسفة ، مهما توغلوا في التأويل جريا وراء التوفيق بين مضامين النصوص الدينية ومقتضيات العقول البشرية ، فلا يخرج صنيعهم هذا عن تلك المراتب الوجودية والادراكية التي تضمنها معيار الغزالي نفسه ، وفي هذه الحدود ، يقع بالتأكيد صنيع الفلاسفة الذي نجم عنه مثل المسائل الثلاث السابقة التي وسم أصحابها بالكفر ، فمسألة قدم العالم لا يكذب بها الفلاسفة نصوص الأنبياء - اذ ليس هناك نصوص صريحة تشير الى الحدوث كما سلف - وانما ينزلون هذه النصوص التي تتضمن اشارات الى الخلق والفعل والانشاء والتكوين ، على معاني هداهم اليها تفكيرهم ، وهي لا تخرج بحال عن المعيار الذي وضعه الغزالي . فلم التكفير ؟ وكذلك الأمر في مسألة العلم الالهي واقتصاره ، عندهم على الكليات ، لأنهم يرون هذا أكثر انسجاما وملاءمة مع التنزيه ، وما ورد في النصوص من اشارات الى العلم بالجزئيات يؤوّل على هذا الأساس ، وهذا شيء والتكذيب شيء آخر . والحق في هذا كله أن التنزيه

---

(1) - المصدر نفسه : ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحق يقتضي تجنب القولين معا ، أي القول بأن الله منزه عن العلم لا بالكليات ولا بالجزئيات ، لأن هذا من شأن المخلوقات . وهذا هو الحق الذي ذهب اليه ابن رشد في " ضميمة العلم الالهي " (١) والذي لم يخف على الغزالي نفسه حين قال : " وكثرة العلوم المتعددة لا تؤدي الى كثرة في ذاته ، لأن علمه لا يبتني على تقديم المقدمات واجالة الفكر والنظر ، وذاته فيّاضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علما ، فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه (٢) . "

فالقول بأن الله لا يعلم الجزئيات معناه لا يعلمها بالعلم الذي من شرطه أن يتسبب عن وجود هذه الجزئيات ، فتكون هي علة له ، لا معلولة عنه ، وهو عين قول الغزالي السالف : " علمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه " .

أما مسألة حشر الأرواح دون الأبدان ، فلا تخرج عن كونها تأويلا تجريديا عقليا للثواب والعقاب الحسيين الواردين في صريح النصوص الدينية ، والتي سبق أن أشرنا الى ارهاصاتها الأولى عند الصوفية وذلك حين لم تعبأ " رابعة العدوية " بنار لظى وسقر ، وحين استهان البسطامي والشبلي بأهوال الجحيم ونيرانها الحسيّة ، نازعين بها نزعة روحية خالصة (٣) . وبالتالي فالفلاسفة ، كغيرهم ، من مفكري الاسلام ، لا يخرج صنيعهم هذا عن تلك المراتب الوجودية أو أطوار المعاني الخمسة التي يمكن انزال محلّ التأويل الاسلامية عليها فتسعها .

واذن فلا تكذيب هنالك للرسل يستوجب التكفير . والغزالي نفسه ، وفي كتاب التهافت نفسه ، نجده يردّ على الأغبياء من الملاحدة الذين ظهر لهم أنهم متشبهون في علمهم هذا بكبار الفلاسفة ، فيرد عليهم الغزالي بأن هؤلاء الفلاسفة براء مما نسب اليهم لأنهم مؤمنون بالشرائع وأصولها وان كانوا قد تخبطوا في التفاصيل . لـ " يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم (أي الملحد) من زعماء الفلاسفة ، ورؤسائهم براء مما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول (٤) . "

---

١) - ضمن " فصل المقال " : ص ٧٦ (دار المعارف بمصر) .

٢) - معارج القدس : ص ١٦٧ .

٣) - راجع ذلك في مكانه من " التأويل عند الصوفية " .

٤) - ص ٦١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والحق أن كل ما ينبغي أن يشار اليه في عمل الفلاسفة ، هو تلك المآخذ - ان وجدت - ، والمتعلقة بمنهجهم ذاته وبكيفية استخلاصهم للمعاني الدينية ، وانتقالهم بها من طور الى آخر ، ومن درجة وجودية - كما في المعيار - الى درجة وجودية أخرى أدنى ، دونما حاجة أو ضرورة عقلية ملزمة . وحينئذ يكون الخلاف بين الفلاسفة وأمثال الغزالي منصبا على النواحي المنهجية والشروط المنطقيـــة والمعرفية التي أوجدت المسائل أساسا .

وعلى ضوء هذا يمكن أن نفسّر عمل الغزالي في "التهافت" اذا علمنا أن التكفير وقع على المسائل ذاتها . وهو ما لا ينسجم مع منطق المعيار التأويلي . الذي يزيل بالتأكيد مسوّغات التكفير هذه . وقد لاحظ ابن رشد ، خصم الغزالي ، هذه النقطة حين قال : " الظاهر من قوله في ذلك (أي في المسائل الثلاث) ، أنه ليس تكفيره اياهما (أي الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعا ، اذ قد صرّح في كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال .[1] "

فان كان الغزالي في "التهافت" متشددا الى درجة التزمت ، والتسارع الى التكفير ، فانه بموجب القانون أو المعيار التأويلي - يظهر على حقيقته المخالفة لمظهره في التهافت ، اذ يبدو صاحب معايير ومقاييس للايمان عريضـــة تشمل الفلاسفة وغير الفلاسفة ، يتوسع فيها جدّ التوسع حتى لا يكاد يخرج عن دائرتها الرحبة والفسيحة الا الشواذ الشواذ من أولئك المكابرين والمعاندين الزاعميـــن أن الرسل مصلحون اجتماعيون كغيرهم . من الزعماء لم يؤيدوا من السماء ، ولم يوفدوا من عند الله . وذلك حيث يقول : " انّي اعطيك علامة صحيحة تطرد هنا . وتعكس بها لتتخذها مطمح نظرك ، وترعوى بسببها عن تكفير الفرق ، وتطويـــل اللســان في أهل أهل الاسلام ، وان اختلفت طرقهم ، ماداموا متمسكين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله ، صادقين بهـــا .[2] "

وما هذه العلامة الا تلك الأقسام الخمسة التي تجعل من يثبت وجود ما أخبر عنه الرسول على نحو من أنحائها مؤمنا صادق الايمان .

---

١) - فصل المقال : ص ٣٧ (دار المعارف) .

٢) - فيصل التفرقة : ص ١٧٤ - ١٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقال أيضا : " الذى ينبغي أن يميل المحصل اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلا[1] .

وقال : " لم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير . "[2]

واذن فخصومة الغزالي للفلاسفة ، رغم وصولها الى حدّ التكفير لهم فانها لم تكن صادرة عن تعصب مذهبي أو مزاج طائفي ، وهو يفسح في دائرة الايمان امام كل المذاهب والطوائف الاسلامية . أما قضية التكفير الذى هو من شأن الفقيهات لا النظريات ، فيحتمل أن يكون الغزالي قد تسرع فيه ، وهو صادر عن الايديولوجية السياسية منظورا اليها من خلال ممثليها والمنضوين تحت لوائها من الحكام والفقهاء والجماهير العريضة ، والتي كان الغزالي قد التزم بالدفاع عنها حين قبل منصب التدريس في النظامية ببغداد ، فتصدى الى تقويض كل فكر ، مهما كان صغيرا ، يشعر ويوحي بما يعارض مذهبها الكلامي الرسمي ، وهو الكلام على الطريقة الاشعرية في النظريات والحكم على من خالف المسائل الأشعرية على الطريقة الفقهية الشافعية ، وعلى هذا صدرت فعلا فتاوى التكفير ضد الباطنية[3] ، وعلى ذلك يمكن تعليل فتاوى التكفير في حق الفلاسفة ، مسايرة لمثل هذه الاعتبارات[4] العامة التي يعمل لها ألف حساب .

---

١) ــ الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٢٣ .
٢) ــ المصدر نفسه : ص ٢٢٤ .
٣) ــ راجع الحياة الاجتماعية في الباب الأول .
٤) ــ وبموجب نظرية الغزالي في " المذهب " ــ كما سيأتي بيانها لاحقا ــ نجد الغزالي يشير الى أن التمذهب في احد معانيه لا يجعل من صاحبه مواليا للحقيقة وانما يجعله مواليا للفئة التي ينتمي اليها أو المذهب السياسي الرسمي ، والموقف الجماهيري الشعبي للبلاد والوطن ، ومعلوم أن مثل هذا الموقف الرسمي والشعبي يتعارض وموقف الفلاسفة .
فاعتبار الولاء يفرض معاداة موقف الفلاسفة اذن .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والا فالغزالي المتمرس بالعلوم النظرية العالية التجريد ، والذى له مثل هذا المعيار في الايمان والتأويل ، لا يمكن أن يصــدر أو يخضع دائما لمثل هذه الاعتبارات . وهو لا يمكــن أن يخاصم ارضاءً لطرف من الأطراف ، ولا يكفّــر لمجرد المخالفة المذهبية أو لمجرد معارضة المخالف للمسائل الأشعرية ، فهذا شأن القاصــرين والمغرورين والأغبيــاء من النظار والفقهاء ، وهو الذى يردد دوما مثل هذا القول : " اذا رأيت الفقية الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التفكير والتضليل فاعرض عنه ، ولاتشغل به قلبك ولسانك . فان التحدث بالعلوم غريزة في الطبع لا يصبر عنه الجهّال ، ولأجله كثر الخلاف بيــــن الناس"[1] .

فهذا هو وجه الغزالي الصحيح الذى يؤاخي بين النظّــار ، فلا يريد لهم أن يرمى بعضهم بعضا بالكفر لأنهم لا يختلفـــــون الا في مسائل دقيقة ، ليس ادراك الحق فيها سهلا ولا هينا - كما هو الشأن بالنسبة للمسائل الفلسفية الثلاث - . ومعيار التأويل يقضي في حقيقته ومرماه ، الا ينبغي أن يثق واحــد من النظار برأيه الوثوق الذي يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأي مخالفه هو الكفر المبين . لأن كل النظـــــار مجتهدون وبالتالي فلا بد أن يؤدي اجتهادهم هذا الى الاختلاف في الرأي ووجهـــات النظر . ولما كان الحكم بالتكفير هو من قبيل هذه الأمور الاجتهادية والظنيــة التي لا مجال لدليل العقل فيها البتــــــة[2] - كما يقرر الغزالي نفسه - فان أهميــــة التكفير تنعدم وتتلاشـــى حتى بمنظار الفقــه نفسه . ولم يعد لكتاب التهافت الا الأهمية النظرية[3] التي تجعل من خصومة الغزالي للفلاسفة خصومة توصف وبحق ، بأنها خصومـــة فلسفية ، تنصب على النواحي المنهجية والشروط المنطقية والعناصر المعرفية ، يسوّغهـــا لدى الغزالي كون الفلاسفة حين تجاوزوا صريح ما أخبر عنه الشرع فأولوا ما أولوا منه جريــا مع التوفيق بينه وبين الحكمة العقلية ، فانما فعلوا ذلك غير ملتزمين بمنهج عقلي سليم ممــا هو مفترض أن يؤدى وحده الى تلك التأويــلات والمسائل الفلسفية ، المتعلقة بها .

---

١) - فيصل التفرقة : ص ٢٠١ .

٢) - الاقتصاد في الاعتقــاد : ص ٢٢١ .

٣) - حينما نغض الطرف عن حكم التكفير .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا مادفع بالغزالي الى وضع كتاب التهافت مركزا جهده خاصة على نضح هذا التجاوز لصريح المنقول والمعقول معا والذي لم يتسق ويتوافق - كما يرى الغزالي - إلاّ مع الأغراض الفلسفية كما عبرت عنها الفلسفة اليونانية خاصة المشائية في علومها الالهية . وهذا ما يعلل استهلال الغزالي لكتابه بمثل قوله : " انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردّا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات (١)

أما الفلاسفة الحديثون، وهم الفلاسفة الاسلاميون (الفارابي وابن سينا) الذين أخضعوا المضامين الدينية الى الفلسفة اليونانية أو راموا التوفيق بينهما فانه يشير اليهم في المقدمة الرابعة من كتابه بقوله : " ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في " ايساغوجي " و " قاطيغورياس " التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية (٢) " .

أي العلوم التي نظروا الى النصوص الدينية من خلالها فأولوا منها ما أوجبته هذه العلوم نفسها ، فكانت هي المعيار في التأويل أو الرغبة في دمج نتائج هذه العلوم بمضامين النصوص . وهو ما يمكن أن يسمح به معيار الغزالي التأويلي ان تمّ كل شيء وفق مقتضيات العقل المحض والبرهان الصحيح . ووفق استبعاد كل الآراء المسبقة التي تحدد سلفا ما سيؤول اليه مصير النص الديني . وهذا هو المنهج الحق والعلمي الصحيح والسليم في نظر كل محقق .

---

١) - التهافت : ص ٦١ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٧١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥) ـ أصناف الناس ونظرية المذاهب

ان كانت طبيعة العقل الانساني واحدة عند كل الناس، فان درجة الناس في الفهم والذكاء والاستعداد مختلفة ومتمايزة ، لذلك ، كانت الحقيقة نسبية ذات أوجه متعددة يطل عليها الناس بقدر نصيبهم من الفهم والادراك .

ومنذ القديم فهم الناس المتنازوا الفهم هذا المبدأ وطبقوه[1] في التربية والتعليم ، وقد جاء في كتاب " الفهرست " لابن النديم :

" كانت الحكمة في القديم ممنوعا منها إلا من كان من أهلها ، ومن علم انه يتقبلها طبعا ، وكانت الفلاسفة تنظر في مواليد من يريد الحكمة والفلسفة ، فان علمت منها أن صاحب المولد في مولده حصل ذلك له استخدموه ، وناولوه الحكمة، والاّ فلا[2] " .

وفي الصدر الأول من الاسلام نقل عن الصحابة أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه مثل ماروى البخاري عن علي بن أبي طالب أنه قال : " حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ " فالناس اذن متفاوتون في المعرفة ، وان اتفقوا فيما ـ كما هو الأمر في العلوم الطبيعية ، وبدرجة أقل في العلوم الانسانية ـ فانه لم يجز أن يتفقوا في المعارف الدينية لاتصال هذه المعارف بأسباب خفية ، وتعلقها بعلوم غامضة الغور ، عميقة القعر ، كثيرة المذاهب ، متشعبة الدلائل .

والامام الغزالي الذى حظي بقسط من هذه المعارف لم يتح لغيره ، والامام الغزالي العالم النفساني الخبير بأغوار النفس البشرية ، وامكانياتها المعرفية ، والامام الغزالي المربي الأخلاقي والمصلح الاجتماعي ، لم يخف عنه مثل هذا المبدأ الهام في التربية والتعليم والدعاية ونشر الآراء ، فقد أشار اليه في أغلب كتبه ، ونبّه عليه

---

١) ـ مثلما فعل أفلاطون حيث قسم الناس اقساما سيكولوجية ثلاثة فقال :
" نرتب الناس ترتيبا أوليا تحت ثلاثة رؤوس أصلية : محب الحكمة ، ومحب الكفاح ومحب الكسب . " (الجمهورية : ص ٢٧٤) .

٢) ـ ص ٣٣٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مرارا واستخدمه منهجا أساسيا في كتاباته .

فالغزالي يجد الناس أصنافا ثلاثة ، يجب مراعاتها في أداء الحقائق والتأويلات ، فلا ينبغي بموجب هذا أن يفشي العالم كل مايعلم الى كل أحد ، بل يجب أن يكل لكل انسان بما يتحمله معيار عقله ويسعه ميزان فهمه (١) .

أما الأصل القرآني لهذا المبدأ المعرفي العام فانه موجود في قوله تعالى : " ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن " (النحل : ١٢٥)

والغزالي يفيدنا أن المدعو الى الله بالحكمة – في هذه الآية – قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ، ويشرح هذا بأن الحكمة اذا غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير (٢) ، وان المجادلة ان استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي ، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوي بخبز البرّ وهو لم يألف الا التمر ، أو البلدي بالتمر وهو لم يألف الا البرّ . (٣)

ولما كان الأمر كذلك ، كان كل من " الكتاب " و " الميزان " و " الحديد " علاجا لصنف من هذه الأصناف الثلاثة ، كما في الآية : " وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد " (الآية) .

" فالكتاب للعوام ، والميزان للخواص ، والحديد الذى فيه بأس شديد للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، ولا يعلمون أن ذلك ليس من شأنهم (٤) "

---

١) – الاحياء : جـ ١ ، ص ٥٧ .

٢) – القسطاس المستقيم : ص ٦ .

٣) – المصدر نفسه : ص ٧

٤) – المصدر نفسه : ص ٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى هذا يكون الناس ثلاثة أصناف متمثلة في : العوام ، الخواص ، أهل الجدل .

١ـ أما العوام فهم عند الغزالي أصحاب السلامة لأنه ليست لهم فطنة لفهم الحقائق ، وحتى ان كانت لهم مثل هذه الفطنة بالفطرة ، فليس لهم داعية الطلب ؛ لأن الحرف والصناعات شغلتهم عن ذلك ، وليس فيهم ايضا داعية الجدل لأن هذا من شأن المتكاسين في العلم مع قصور الفهم (١) .

أما موقفهم من الحقائق والمضامين القرآنية فيحدده الغزالي في ست نقاط تالية :

- أولا التصديق : وهو أن يعلموا أن الألفاظ القرآنية أريد بها معنى يليق بجلال الله تعالى .
- ثانيا : التقديس : وهو أن ينزهوا الله تعالى عن الجسمية وتوابعها .
- ثالثا : الاعتراف بالعجز : وهو اقرارهم بأن معرفة مراد الله ليست على قدر طاقتهم .
- رابعا : السكوت : عدم السؤال والخوض في معاني القرآن .
- خامسا : الامساك : عدم التصرف في الفاظ القرآن بتصريفها الى لغة أخرى ، وكف الباطن عن البحث والتفكير في ذات الله وصفاته .
- سادسا : التسليم لأهل المعرفة والاعتقاد بأن ما خفي عليهم لعجزهم لا يخفى على العارفين (٢) .

يقول الغزالي : " لاينبغي أن يُخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها ويملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة في الجنة والنار كما نطق به القرآن (٣) . "

---

١) ـ المصدر السابق : ص ٥٥ .

٢) ـ الجام العوام : ص ٤ .

٣) ـ الاحياء : جـ ١ ، ص ٥٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" الأديب والنحوي والمحدّث والمفسّر والفقيه والمتكلّم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة (١)."

الخواص : وهم أهل القريحة النافذة والفطنة النادرة والبصيرة اللامعة ، يخلو بالهم من التقليد والتعصب للمذاهب (٢) وهم : " المتجردون (٣) لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرون أعمارهم عليه ، العارفون وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضون عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصون لله تعالى في العلوم والأعمال (٤) . "

فالخواص اذن هم الصوفية المتجردون لتعلم السباحة ، كما جاء هنا ، وهم أيضا أصحاب "الميزان" كما جاء في القسطاس المستقيم ، وما الميزان الا المنطق العقلي الصحيح والسليم ، وعلى هذا يكون الخواص هم أصحاب العقول النابهة وأهل البصائر النافذة . والأول يشمل النظّار الكُمّل ، والثاني يشمل الصوفية الخُلّص .

أهل الجدل : وهم المتولدون بين الصنفين السابقين ، العوام والخواص ، وهم أهل شغب وفتن ، وهم المقصودون باتباع ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة (٥) ، ولا نخال القصد بذلك الا المتكلمين أصحاب المجادلات المذمومة والبدع الممقوتة ، اذ أن حاصل علمهم ، عند الغزالي ، لا يعدو هذه المرتبة اذا ما خرج عن الأصول : " فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها ، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنهما

---

(١) - الجام العوام : ص ٥١ .
(٢) - القسطاس المستقيم : ص ٥٥ .
(٣) - في الأصل "المتجردين" وكذا "القاصرين" و "الصادقين" و "المعرضين" و "المخلصين" .
(٤) - الجام العوام : ص ٥١ .
(٥) - القسطاس المستقيم : ص ٥٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فهو إما مجادلة مذمومة ، وهي من البدع ، كما سيأتي بيانه - واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها ، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات . وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع . (١) "

ان المتكلم عند الغزالي "... لا يفارق العامي الا في كونه عارفا وكون العامي معتقدا ، بل هو أيضا معتقد عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ويحرسه عن تشويش المبتدعة . (٢)"

وانطلاقا من هذا المبدأ التصنيفي الهام راح الغزالي ينشر آراءه ويقدم للناس ألوانا مختلفة من المعرفة ، فيخاطب الناس على قدر عقولهم وأفهامهم ونصيبهم من التحصيل والثقافة ، ويقف بالطائفة التي تخفى عليها الحقائق ، وتشق عليها المعارف ، لعدم طاقتها أيّاها ، الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به وهذا ماجعل كتاباته ترتكز على صناعة التمثيل التي تقتضي أن يورد الكلام بأمثلة مناسبة يشترط فيها أول ما يشترط ، أن تكون مألوفة ومعهودة لدى سامعه ، قريبة من فهمه وعقله تأكيدا للمعرفة والفائدة :

" ان كان الخطاب مع تجار لا يحسن الا التجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده الا يضرب له المثل الا من صناعة التجارة ، ليكون ذلك أسبق الى فهمه وأقرب الى مناسبة عقله (٣) "

وهذا ما جعل كتب الغزالي ، خاصة المنطقية منها ، تزخر بالأمثلة الفقهية التي هي شرعية وظنية النتائج . لتفهيم المنطقيات التي هي من الأمور العقلية ونتائجها قطعية ويقينية ، وما ذلك الا لأن الأمور الفقهية مألوفة قريبة من أفهام العامة والفقهاء بقدر غرابة الأمور المنطقية وبعدها عن أفهام هؤلاء في عصره .

---

١) - الاحياء : جـ ١ ، ص ٢٢ .

٢) - كتاب الأربعين في أصول الدين : ص ٢٧ .

٣) - معيار العلم : ص ٢٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فوضع مثل هذه الأمثلة ناجم اذن عن أصناف الناس وتمايزهم ، فيقيس القاصرون الأمر الخفي عندهم بما هو الأعرف ، والمجهول بما هو معلوم . فيتحقق المراد من التمثيل .

هذا في التمثيل ، أما في المضمون ، فكما أن من الناس من ينبغي أن تصان عنه المعارف والتأويلات لعدم أهليته من كل وجه ، فكذلك من الناس من ينبغي أن يتدرج معه الى القاء بعض هذه المعارف والتأويلات دون ما وراءها من تفاصيل وتدقيقات ، وهكذا الى م أن يصار الى مصارحة بعضهم بما يتوصل اليه من معارف ويلقى اليهم اشارة ما وراء ذلك من تدقيقات وتفصيلات ، وهنا موضع العلوم الصوفية الكشفية التي لا يباح بما يلوح منها الا رمزا وتلويحا . فقد جاء في مقدمة " المشكاة " قول الغزالي مسوغا وضع هذه الرسالة أساسا :

" أما بعد فقد سألتني أيها الأخ الكريم ... أن أبث اليك أسرار الأنوار الالهية مقرونة بتأويل ما يشير الى ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية .... ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبا تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين ، وقرعت بابا مغلقا لا يفتح الا للعلماء الراسخين ..... لكن أراك مشروح الصدر بالنور ، منزه السر عن ظلمات الغرور ، فلا أشح عليك في هذا الفن بالاشارة الى لوامع ولوائح ، والرمز الى حقائق ودقائق ... فاقنع باشارات مختصرة وتلويحات موجزة . "[1]

واذن هذه التوجهات المختلفة في مخاطبة الناس هو ما يعلل التفاوت في الأسلوب والمضامين والآراء في كتب الغزالي اذ بعضها موجه للعوام وبعضها للخواص وبعضها لمن بينهما ، وبعضها لخواص الخواص ك " المضنون " ، وقد نجد الكتاب الواحد متضمنا لكل هذه التوجهات ، وهذا ما يجعل أفكار الغزالي نفسها شديدة التعقيد متباينة المستوى ، متنوعة ، موزعة بين مذاهب واتجاهات شتى لا تنحصر أبدا . فتارة تطابق التصوف ، وأخرى الأشعرية ، وأخرى الفلاسفة الى حد صعوبة الجمع بينها أحيانا ، ولهذا السبب أشكل على الباحثين حل اللغز فيما يبدو من تناقض آراء الغزالي وفيما يبدو منها من التباين . فقد سجل فيلسوف المغرب ابن طفيل على الغزالي أنه متناقض حيث قال : " وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها . "[1]

---

(١) - ص ٣٩ - ٤٠ .
(١) - حي بن يقظان : ص ١٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومثل هذا لاحظ عنه ابن رشد حين قال :

" انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه ، بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدناني[1] "

ونحن اذا ما ادخلنا في الحسبان ما للعامل الاجتماعي والسياسي من أثر في توجيه آراء الغزالي ، بل في التعبير عنها أيضا ، وعلاقة ذلك كله بالاتجاهات والأوضاع السائدة ، تأييدا وموالاة ، أو نهذا ومعاداة أو كتمانا ومداراة ومحاباة لأمكننا حل هذا اللغز .

فلا شك أن الغزالي ، كمفكر كبير في عصره ، كان له فهم خاص مميز للدين يختلف عن الفهم العام الذي تمثله مختلف التيارات والاتجاهات التي أفرزتها البيئة المصرية اذ ذاك .

فالغزالي لا شك أنه نتيجة أو عنصر من هذه العناصر الاجتماعية والثقافية الا أنه يختلف عن غيره في التعبير عن هذه الثقافة أو هذا الدين ، فالغزالي لا يخاطب نظراءه في الفهم والادراك مثلما يخاطب غيرهم مما هم دون ذلك ، وهؤلاء الناس الأقل ادراكا ان خوطبوا صراحة بمكنونات الصدر ، أو بالحقيقة خالصة ، لم يفهموها فينكرون على قائلها ، ولتجنب الانكار وما يلحق ذلك من مكروه ، نجد الغزالي يغض الطرف أحيانا فيعبّر عن آرائهم هم ، لا عن آرائه الخاصة ، وهو ان فعل ذلك ينساق دون شعور الى ما يوجبون عليه من نزول وموالاة ما هم عليه من عرف وحزب ومذهب وايديولوجية وأوضاع قائمة وراسخة . وفي كتاب " ميزان العمل " ما يجلي هذه المسألة ويزيدها وضوحا ، وذلك حينما يشير الغزالي الى المعاني والمواقف التي من شأنها أن تربط الانسان بمذهب من المذاهب وكيف تشل فكره وتقيد حريته في التعبير وتجعله يظهر من الآراء ، ما لا ينسجم مع القناعات الداخلية لصاحب هذه الآراء ذاتها .

---

1) - فصل المقال : ص ٥٢ - ٥٣ (دار المعارف بمصر) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالمذهب ، عند الغزالي ، اسم مشترك لثلاث مراتب (١) .

آ - المرتبة الأولى : ما يتعصب له المرء في المباهاة والمناظرات ، وهذا يشمل نمط آراء الآباء والاجداد والمعلمين وكافة أهل بلد المنشأ ، ويختلف ذلك بحسب كل بلد ، فمن ولد في بلد المعتزلة ، مثلا ، أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذب دونه والسذم لما سواه ، فيقال هو أشعري المذهب أو معتزلي . وهذا هو المذهب الرسمي (٢).

وكما ترى ، فالغزالي نفسه نشأ في بلد سادت فيه الشافعية في الفقه والأشعرية في الكلام ، وفيهما تمثلت السنة ، فهو سنّي بهذا الاعتبار فلا غيرو إذا نشأ في تعاليم هذين المذهبين وناصرهما ، اذ أن الغزالي عبّر عن مناصرة السنة منظورا اليها عبر الجمهور المعتنق لعقائدها وأحكامها في هذين المذهبين . والغزالي ، كانت السنة ممثلة بهذين المعصرين ، هي مذهبه الرسمي ، وقد دافع عنه في كتبه الكلامية فهاجم الباطنية ، وبدع الفلاسفة وكفّر ، كما سلف في قانون التأويل (٣).

وفي هذا المذهب لم يظهر الغزالي من الآراء الا ما يوافق معتنقيه فالشك الذي ساور الغزالي في الدين والملل والعقائد لم يظهره حتى في أعنف ساعاته ، يوم كان يدرّس ببغداد . لأن مثل هذا الشك قد يتهم معه بتعاطي الفلسفة فيصطدم أساسا بالمذهب الرسمي .

ويمكن القول أن الولاء هنا ربما يكون للحقيقة كما تبدو للناس وكما تعبّر عنها مؤسساتهم الرسمية والاجتماعية . لا الحقيقة الصرف ، وقد يكون الغزالي سنيي في ذلك مدفوعا اليه بحساسته الاجتماعية في عصر زاد التفرق فيه والتشتت فكان يرغب في وحدة الأمة ودعم الجماعة .

٢ - المرتبة الثانية : مذهب يستعمل في الارشاد ، ويتغيّر بتغير المسترشد ، مراعيا فهمه وتفكيره ، فالبليد لو ذكر له أنّ الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ولا منفصلا عنه

---

١) - ميزان العمل : ص ٢١٢ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٢١٣ .

٣) - راجع تكفير الغزالي للفلاسفة وظروف ذلك في التعليق على قانون التأويل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لم يلبث أن ينكر وجوده ويكذب به

فالمذهب بهذا المعنى يتغيّر ويختلف ويكون حسب المناسبة والفهم والمقام [1] . وقد مرّ اختلاف الناس أصنافا في الفهم والادراك .

٣- المرتبة الثالثة : المذهب الخاص ، وهو ما يعتقده الانسان في نفسه مما انكشف له من النظريات ، وهو بهذا المعنى سرّ بينه وبين الله لا يطلع عليه أحد ، ولا يذكر الا لمن هو شريك في الاطلاع والفهم [2] .

وفي هذا المستوى من التمذهب يتبرأ الغزالي ويتملص من التقليد والجمود اللذين عهدهما في شركائه من أصحاب المذهب بالمعنى الرسمي (الأول) ، فلا يرضى لنفسه أن يكون سنيّا ، مجرد مقلد تابع في - سنّيته - لما هو عليه بلد المنشأ وقومه . فيردد قول المتنبي المأثور :

" خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به
في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل [3] . "

مما سبق يتضح لنا اللغز في آراء الغزالي وتوزعها بين الحاجة الى مجاراة الأكثرية الممثلة للايديولوجية العامة والسائدة ، والحاجة الى ارضاء الذات في التعبير عن الآراء الخاصة ومخاطبة النظراء الذين بوسعهم تقدير وجهات النظر والاستجابة لها . ولذلك لم يتخذ الغزالي مذهبا واحدا ، بل عمد الى نظرية المذاهب الثلاثة التي لم تكن في حقيقتها الا نوعا من التوفيق والمداراة بين ما يعتقد الغزالي في داخله وبين ما يراد له أن يعتقد ، ولذلك ، كانت هذه النظرية متضمنة لعنصر تقوي (من التقيّة) وبموجب ذلك كان الغزالي يعرض عما سبق أن بسطه من آراء ويؤيد ما سبق أن رفضه في موضع آخر اجتنابا للانكار والاستنكار من قبل أهل الزمان .

ففي "المنقذ" يشير الغزالي الى استحالة معايشة الناس له ، بل ومعاداتهم الأكيدة له ، ان هو لم يعمل ألف حساب لمرضاتهم : " لو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقهم الى الحق ، لعادات أهل الزمان بأجمعهم وأنّى تقاومهم فكيف

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ٢١٣-٢١٤ (ميزان العمل) .

٢) - المصدر نفسه : ص ٢١٤ .

٣) - المصدر نفسه : ص ٢١٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تعايشهم ؟ " (١)

وفي قصيدته التائية يقول : (٢)

" اذا كان قد صحّ الخلاف فواجب
على كل ذي عقل لزوم التقيّة . " (٣)

وقد سبق ، بسط هذا المفهوم عند ذكر التأويل عند الشيعة . (٤)

وعلى الجملة : لاتقاء المكروه من جهة ، ولمخاطبة الناس على قدر عقولهم من جهة أخرى ، وللتعبير عن الآراء الخاصة كما تبدو لصاحبها من الداخل ، قدم لنا الغزالي آراءه الدينية العامة من جهة والأفكار الفلسفية من جهة أخرى .

هذا مع التأكيد على وجاهة المبدأ الذي نهج عليه الغزالي في تقسيم الناس الى أصناف وتفاوتهم في الفهم والادراك ، ووجوب تقديم ألوان مختلفة من المعارف لهم تبعا لذلك .

وقد سار على هذا النهج أو على هذا المبدأ كل من كان له كبير شأن وأثر في الفكر الاسلامي . منهم ابن رشد الذي قال : " ان طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية . " (٥)

ومنهم شيخ الاسلام الامام ابن تيمية حيث يقول : " ان الناس يتفاوتون في الادراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه ، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره ، أو يشك فيه ، وهذا بين في التصورات والتصديقات . (٦)"

---

١) - المنقذ : طبعة عبد الحليم محمود : ص ١٥٧ .

٢) - عن نسخة خطية مؤرخة بتاريخ الخامس عشر من ربيع الآخر سنة ٨٨٢ هـ . وملحقة بكتاب معارج القدس (طبع دار الآفاق بيروت ١٩٧٨) .

٣) - المصدر نفسه : ص ١٩١ .

٤) - ارجع اليه .

٥) - فصل المقال : ٣١ (دار المعارف بمصر) .

٦) - الرد على المنطقيين : ص ١٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦) - التأويل والكشف الصوفي

يطالعنا الغزالي في " احياء علوم الدين " ، أول مايطالعنا ، " بكتاب العلم " الذى يتناول فيه بيان العلوم وأقسامها وفوائدها ودرجة قربها أو بعدها عن الدين . وبموجب ذلك يقسم الغزالي العلوم الشرعية قسمين : قسم يسميه " علم المعاملة " وقسم يدعوه " علم المكاشفة " .

أما المعاملة فالمقصود بها ما كلف العبد به من عمل في الاعتقاد والفعل والترك (١) ، فيكون معنى علم المعاملة هو " العلم بكيفية العمل الواجب " (٢) .
ومن علوم ذلك :
علم التفسير ، وعلم الفقه ، وعلم الاصول ، وما الى ذلك من علوم مساعدة تنصب كلها على احكام العبادات وتبيان الحدود الشرعية وارشاد الناس الى طرق الانضباط الداخلية والخارجية في حياتهم وتعاملهم لتستقيم أمورهم الدنيوية .

فان صلحت النية وتأكدت الرغبة وتحقق الاخلاص في توجيه هذه العلوم ، كانت هذه العلوم محمودة وبذلك تكون حقا طريقا الى الآخرة اذ الدنيا مزرعة الآخرة ، والأغدت مجرد وسيلة تدفع الى المباهاة والاستظهار بالمنزلة والجاه في المنافسات والمناسبات ، فتكون مذمومة . وفي حالتي المدح والذم ، تبقى هذه العلوم دنيوية . بمعنى أنها متعلقة بالدين والآخرة بواسطة الدنيا .

أما علم المكاشفة : فهو غاية العلوم ، وهو علم طريق الآخرة حقا ، فـ : " من كان محبا للدنيا أو مصرا على هوى لم يتحقق به ، وقد يتحقق بسائر العلوم ، وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يذوق منه شيئا . " (٣) وهو : " عبارة عن نور يظهر من القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة . " (٤) . وأهمية هذا النور كبيرة اذ تجعل من مضامين الآيات القرآنية معاني جلية واضحة يدركها

---

١) - الاحياء : ص ١٤ (جـ ١)
٢) - المصدر نفسه : ص ١٥ .
٣) - المصدر نفسه : ص ١٩ .
٤) - المصدر نفسه : ص ١٩ - ٢٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المكاشف من الداخل بيسر وسهولة ، وذلك بعد أن كانت من قبل مجملة لا تدرك الا بالتصور والوهم والتمثيل اذ : " ينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة ، فتتضح اذ ذاك ، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة ." [1] وما الى غير ذلك من المعاني .

فعلم المكاشفة اذن يعني ارتفاع الغطاء عن عقل المرء وقلبه حتى تتضح له جلية الحق في الامور كلها ، حتى الالهية منها ، اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه . وهذا كما يشير الغزالي والمتصوفة كافة ، ممكن في جوهر الانسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بالشهوات والتعلقات الدنيوية الصارفة عن الطلب ، لذا كان المقصود بعلم المكاشفة : " العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث ." [2]

وقد حدد الغزالي ست عقبات نفسية يقطعها المريد لتصقيل هذه المرآة (القلب) ليتسنى له بلوغ درجة القرب والمكاشفة فتتجلي أمام بصيرته الحقائق والمعاني :

أ - العقبة الاولى : " فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية " .

ب - العقبة الثانية : " فطم النفس عن المألوفات العادية " .

ج - العقبة الثالثة : " فطم القلب عن الرعونات البشرية " .

د - العقبة الرابعة : " فطم السرّ عن الكدورات الطبيعية " .

هـ - العقبة الخامسة : " فطم الروح عن البخارات الحسّية (أو النجسية) .

و - العقبة السادسة : " فطم العقل عن الخيالات الحسّية ." [3]

---

١) - المصدر السابق : ص ٢٠ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - روضة الطالبين وعمدة السالكين : ص ١٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن ، فلا سبيل الى هذا العلم إلاّ بالرياضة والمجاهدة والتجرد للطلب وحينئذ يمنحه الله ويخص به من أخلص في المعاملة من غير طلب ولا بحث ، كما هو الحال في علوم المعاملة المكتسبة التي يثمر فيها التروّي والتدرج الزمني .

وكأن للدين جانبين : جانب يختص بأصول المعاملة من اخلاص التوحيد والصدق في العمل ، والتزين بالشكر ، والامتثال الصحيح للأوامر والنواهي ، وهذا الجانب وعلومه ، من متعلقات المبادئ [1] ، أي مبادئ الشريعة . ومعنى هذا أن هذا الجانب عام يخص عموم المسلمين ، أما الجانب الاخر ، المتعلق بأصول المكاشفة : " مثل انقلاب الهيئات والنظر بالتوفيق بحكم الموافقة والرضا والاثبات والتوكل بالتجريد وحقيقة معاني التوحيد وسبر معاني التقرير ، وأوصاف أهل أبيات اليقين [2] " فهو من متعلقات الغايات [3] .

ولما كان هذا العلم الخاص بأصول المكاشفة درجات ومقامات ومنازل ومراتب كان خاصا بالراسخين في العلم ، أو أصحاب الحقائق الربانية ، وعلى هذا كان للدين مبادئ وغايات ، مبادئ تحيط بها علوم المعاملة المتاحة لجميع الناس وغايات لا يدركها الا أهلها المتجردون لها . وكأن للدين ظاهرا وهو الشريعة التي تشمل الناس عامة ، وباطنا وهو الحقيقة التي هي من شأن المقربين والمكاشفين من الأتقياء المتدينين الذين أحاطوا بمدارك الشريعة وما يقع في جانبها من علوم المعاملة .

والموفقون وحدهم - وهم المكاشفون - يسعهم الانتقال من الشريعة العامة الى الحقيقة الخاصة ، ذلك لأنهم يدركون الأمور بنور الهي ، لا بالنقل ولا بالعقل اذ تنكشف لهم الاسرار والحقائق على ما هي عليه . وبذلك ينظرون الى النصوص الدينية والألفاظ والكلمات الواردة فيها ، فما وافق منها ما انكشف لهم قرّروه ، وما خالفه أولوه ، فيجمعون بذلك بين الحقيقة والشريعة ، وهذا هو جوهر التأويل الصوفي (الكشفي) .

---

١) - الاملاء عن اشكالات الاحياء : ضمن الاحياء : جـ ٥ ، ص ٤٠ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبهذا الصدد يذكر لنا الغزالي[1] أربعة أمور تقف في سبيل التأويل الكشفي وتعميق تقدمه ، لأنها تحجب المعاني فتمنع من التوجه الصحيح نحو الحقيقة .

- أول هذه الأمور : أن يكون الهم لدى المؤول منصرفا الى تحقيق الحروف باخراجها من مخارجها ، فهذا يكون تأمله مقصورا على مخارج الحروف ، فلا تنكشف له المعاني .
- ثانيهما : أن يكون المتأمل في القرآن مقلدا لمذهب سمعه بالتقليد ، وجمد عليه ، وثبت في نفسه التعصب له بمجرد السماع . ولمثل هذا قالت الصوفية " العلم حجاب " . وأرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها اليهم .
- ثالثها : أن يكون مصرا على ذنب أو متصفا بكبر أو مبتلى في الجملة بهوى في الدنيا مطاع ، فان ذلك سبب ظلمة القلب وصدئه ، وهو كالخبث على المرآة ، فيمنع جلية الحق من أن يتجلى فيه ، وهو ، كما يرى الغزالي اعظم حجاب للقلب حجب به الأكثرون .
- رابعها : أن يكون قد قرأ تفسيرا ظاهرا ، واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن الا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما من علماء التفسير الأوائل وأن ماوراء ذلك ، انما هو تفسير بالرأي ، وأن من فسر القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار ، .

فهذا أيضا ، عند الغزالي ، من الحجب المانعة عن الفهم .

فالمريد والمتأمل في القرآن ان احترز عن مثل هذه الحجب وأمثالها من الموانع وتروت نفسه ، فانه يستعد بذلك لأن يكون من المكاشفين . وحينئذ يتميز فهمه ، وتتهيأ له معاني القرآن ، ويتيسر له ادراك مضامينه العميقة ، فتنجلي لقلبه الحقائق وتنكشف طبقا لحالاته الشعورية والوجدانية التي يتعرض من

---

١) - انظر : الاحياء : ج ١ ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

خلالها للمنصوص : " تخصص هذه المكاشفات بحسب أحوال المكاشف ، فحيثما يتلو آيات الرجاء ويغلب على حاله الاستبشار تنكشف له صورة الجنة فيشاهدها كأنه يراها عيانا ، وان غلب عليه الخوف كوشف بالنار حتى يرى أنواع عذابها . وذلك لأن كلام الله عزّ وجل يشتمل على السهل اللطيف والشديد والعسوف والمرجو والمخوف ، وذلك بحسب أوصافه اذ منها الرحمة واللطف والانتقام والبطش . فبحسب مشاهدة الكلمات والصفات يتقلب في اختلاف الحالات ، وبحسب كل منها يستعد للمكاشفة بأمر يناسب تلك الحالة ويقاربها .[1]"

وفي موضع آخر أن كثيرا من الأفكار الدقيقة كانت ثمرة هذا الكشف وهي مما لم تعرف في أصناف كتب التفسير . ولم تخطر على بال علمائه :

" كم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجردين للذكر والفكر تخلو عنها كتب التفسير ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين ، واذا انكشف ذلك للمريد المراقب ، وعُرض على المفسرين استحسنوه ، وعلموا أن ذلك من تنبيهات القلوب الزكية . (٢)"

هذه المعاني الدقيقة التي هي من تنبيهات القلوب الزكية تختلف عند الغزالي عن المعاني الباطنية الشيعية التي هي من تنبيهات التمذهب الضيق ، اذ هي (المعاني الباطنية) نتيجة صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة الى أمور باطنة لا يسبق منها الى الأفهام فائدة ، وهذا المرف عينه دأب عليه التأويل الباطني الشيعي ، الذي كان يتم دوما بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع ، ومن غير ضرورة تدعو اليه من دليل العقل[3] . فهو مجرد تعبير عن الرأي ، وبالتالي عن الارادة المذهبية الضيّقة في حين أن الكشف الصوفي ، بوصفه منحة ربانية للمخلصين ، فهو تعبير عن الارادة المطلقة التي تفصح عن نفسها من خلاله ، وبذلك يكون هذا الكشف الصوفي هو التعبير

---

١) - المصدر السابق : جـ ١ ص ٢٨٨ .

٢) - المصدر نفسه ص ٧١ . (جـ ١)

٣) - المصدر نفسه : جـ ١ ص ٣٧ (الاحياء) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

عن المراد الحق المتمثل في المعاني الدقيقة والكامنة في النصوص المقدسة . ويكون التأويل المؤسس على الكشف هو اذن الوسيلة التعبيرية المثلى عن باطن الشريعة أي عن حقيقتها وغاياتها المثلى والخفية[1] .

---

(١) - كون الدين يشتمل على هذه الازدواجية ، وكون الحقيقة متضمنة وكامنة وخفية . تجده في "الاحياء" : جـ ١ ، ص ١٠٠ - ١٠٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧ - التوحيد والفناء وتأويلهما :

يعكس لنا الغزالي الأشعري عقيدة التوحيد في اتجاهها السني وصيغتها التجريدية العقلية في كتبه الكلامية ، الصادرة عن المدرسة الأشعرية ذاتها في تفهمها للذات العليا وأوصافها . ؟

اذ اتجهت المعتزلة الى تعطيل صفات الذات لأن اثباتها بزعمهم اثبات لذوات قديمة متعددة فوحدوا ، لأجل ذلك ، بين الذات والصفات ، فقالوا : "هي هو" ، وذهب الأشاعرة الى أن الصفات ليست هي الذات فأثبتوا لأجل ذلك ، هذه الصفات ، ولكنهم لم يقولوا هي غيره ، كما لم يقولوا هي هو .

وعلى هذا المحور تدور كتابات الغزالي في عقيدة التوحيد والتي يجليها بوضوح كتابه الخاص بذلك المعروف بـ "الاقتصاد في الاعتقاد" ، ومفهوم الله على هذا الصعيد السنّي العام ينعكس في صيغته العقلية (الأشعرية) في الرسالة القدسية أو "قواعد العقائد" (١) حيث أن الله ،

١ - موجود ، قديم ، لم يزل ، أزلي ، ليس لوجوده أول ، بل هو أول كل شيء .

٢ - أنه تعالى مع أنه أزلي ، أبدي ، ليس لوجوده آخر ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

٣ - أنه تعالى ليس بجوهر متحيز، فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى .

٤ - ليس بجسم مؤلف من جواهر ، اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر .

٥ - ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل لأن العرض ما يحل في الجسم ، فالله تعالى قائم بنفسه ، مستقل بذاته .

٦ - أنه تعالى منزّه الذات عن الاختصاص بالجهات .

٧ - أنه تعالى مستوعلى العرش بالمعنى الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه سمات الحدوث والفناء .

٨ - مع كونه تعالى منزها عن الصورة والمقدار ، مقدسا عن الجهات والأقطار ، مرئيا بالأعين والأبصار في الآخرة .

٩ - أنه واحد لا شريك له ، فرد لا ند له ، انفرد بالخلق والابداع ، واستند بالايجاد والاختراع ، لا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناويه .

ويمكن القول أن التوحيد على هذا الصعيد أي على صعيد الكلام ومستوى حججه وتقسيماته وتوثيقاته ، عديم الأهمية عند الغزالي، وقليل المنفعة في مثل هذا .

---

(١) - انظر الاحياء : جـ ١ ، ص ١٠٥ - ١٠٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المجال ، خاصة في المعرفة . وهو القائل في حقه : " أما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه ، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهـذا المطلب الشريف ، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة ، وبعد التغلغل فيـه الى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك الى التعمق في علوم أخر تناسب نـوع الكلام ، وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود "(١) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ان الكلام والاصول والفقه كلها من العلوم الشرعية الدنيوية - كما سلف ، وهي بالتالي من علوم المعاملة ، فلا تؤدي إلاّ الى قشـور التوحيد . أما لب التوحيد ، وهو التوحيد الحق ، فهو ما أوحت به علوم المكاشفة التي لا يمكن التعبير عنها أو ايداعها الكتب . ولكن لما كانت " الاحوال " هـي الحلقة التي تربط بين هذه العلوم الكشفية ، والعلوم الواقعة في المعاملة ، لجـأ الغزالي الى التعبير عن التوحيد بالقدر الذي يتعلق بهذه " الاحوال " ، بمعنى أن لكل " حال " أو " مقام " موقفا توحيديا يناسبها . وقد جاء في ربع المنجيات من " الاحياء (٢) " أن للتوحيد مراتب أربعاً :

١ - مرتبة اللب .

٢ - مرتبة لب اللب .

٣ - مرتبة القشر .

٤ - مرتبة قشر القشر .

ويمثل لنا الغزالي هذا بمثال الجوز وقشرته العليا ، فان للجوز قشرتين ولـب ولهذا اللب دهن هو بمثابة لب اللب .

وعلى هذا يمكن القول أن :

١ - الرتبة الاولى من التوحيد تتمثل في مجرد القول باللسان " لا اله الا اللـه " والقلب غافل ، أو منكر لذلك كتوحيد المنافقين .

٢ - والرتبة الثانية تكون في التصديق القلبي بمعنى اللفظ ، كما صدق بذلـك عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام .

٣ - الرتبة الثالثة تكون في مشاهدة ذلك بطريق الكشف ، وبواسطة نور الحق ، وهذا مقام المقربين الذين يرون أشياء كثيرة ولكنهم يرونها على كثرتها صادرة عن الواحد .

---

(١) - الاحياء : ج ١ ، ص ٩٧ .

(٢) - انظر : ج ٤ ، ص ٢٤٣ - ٢٥٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤ - الرتبة الرابعة : ألا يرى الموحِّدُ في الوجود الا واحدا ، أي فلا يرى الكلَّ من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد . وهذا التوحيد ، هو توحيد الصدِّيقين .
هذه المرتبة : هي ما تسميه الصوفية بالفناء في التوحيد (١) .
لا نه من حيث لا يرى الموحِّدُ الا واحداً ، فلا يرى نفسه أيضا) واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق .

وهذه المرتبة هي الغاية القصوى من التوحيد عند الغزالي (٢) ، ولما كان الامر كذلك ، كان لا بد من تركيز الجهد على التوفيق بين عقيدة التوحيد منظورا اليها من خلال عموم المسلمين ، وبين هذه العقيدة عند الخواص أو الممتازين ، ونحن سنهتم بهذه المرتبة من التوحيد عند الغزالي لانها المحور الذي تجتمع لديه الافكار الدينية واتجاهاتها نحو التصوف والفلسفة :

ان كلمة " الله أكبر " تعطي لنا - عند الغزالي - الدلالة الواضحة على هذا الضرب من التوحيد وحين تخضع هذه الكلمة الى تأويل الغزالي ، تتحول الى اشارة مؤكِّدة على هذا المستوى التوحيدي : " ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره وجود إلاَّ من الوجه الذي يليه ، فالموجود وجهه فقط ، ومحال أن يقال أكبر من وجهه ، بل معناه أكبر من أن يقال له أكبر[٣] "
وعلى ضوء هذا المستوى من التوحيد استطاع الغزالي ، بتأويله الخاص أن يجمع بين مضمون النصوص الدينية والافكار الصوفية والفلسفية . وبمنهج فريد في التأويل اجتمعت هذه العناصر كلها للتدليل على أمر واحد .
وحتى الآيات القرآنية يبدو أنها لا تشير الا الى ما تقرر من أنه لا وجود الا للواحد (الحق) ، فآية النور : " الله نور السموات والارض " (٣٥ : ٢٤)
التي يشير اليها أستاذُ الغزالي نفسُه ، امامُ الحرمين بقوله :
" قد ذكر أهل التفسير وجهين في تأويل الآية : أحدهما أن قالوا معنى قول الله : الله نور السموات والارض ، أي منورهما ، ومخترع أنوارها . والوجه الآخر : أنه هادي أهل السموات والارض
وفي سياق الآية ما يدل على ذلك "[٤] . أما الغزالي فيذهب في تأويل الآية الى أن الله هو الوجود الحق الايجابي لانّ الوجود من ذاته وما عداه فهو موجود من حيث نسبته الى غيره . وهذا ليس بوجود حقيقي ، بل هو عدم محض ؟

(١) - انظر ذلك في موقعه الخاص في فصل التصوف .
(٢) - انظر : الاحياء : ج ٤ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
(٣) - مشكاة الانوار : ص ٥٦ .
(٤) - الشامل في أصول الدين : ص ٥٤٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالوجود الحق هو النور ، والعدم هو الظلمة ، والنور يرجع الى الظهور والاظهار ، كما أن المظلم لا يسمى مظلما لانه ليس للأبصار اليه وصول [1] .

من هنا يتبين أن الغزالي قد تجاوز المدرسة الاشعرية ، وأنه أخضع آية النور، كما أخضع غيرها - لتأويل لم يمهده أستاذه الجويني ، وهو تأويل يعبر في حقيقته عن تأمل فلسفي اشراقي . وهذا بالضبط ما دأب عليه الفلاسفة .

فقد كتب ابن سينا مثلا تفسيرا لعدة آيات ، وقد ساق [2] المستشرق هنري كوربان على سبيل المثال تفسيرا لمطلع سورة الفلق مأخوذا عن رسالة ابن سينا في تفسير المعوذتين ، يبيّن من خلاله كيف أن التأويل الروحي للقرآن كان منهلا من مناهل التأمل الفلسفي ، فمعنى " قل أعوذ برب الفلق " (الفلق : ١) هي عند ابن سينا : " أعوذ بفالق ظلمات العدم بنور الوجود ، هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته ، وذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأول منه ، وهو الكدرة اللازمة لماهيته ، المنشأة من هويته التي سبقته".

ومن الملاحظ أن الغزالي وابن سينا كلاهما وجه النص الديني موؤلا ظاهره تأويلا يعبر عن موقف انتولوجي جلي وصريح ، اذ استخدم كلاهما كلمة " النور " للتدليل على الوجود الأول ، والظلمة للتدليل على العدم المحض .

وعند الغزالي ، خاصة في " المشكاة " نلاحظ تركيزا كبيرا على هذين المصطلحين الانتولوجيين حيث يتميزان بوضوح عما يمكن أن يلتبس بهما ، فالغزالي لا يستعمل كلمة النور والظلمة كما تستعملان في مذهب الثنوية الفارسية بمعنى مبدأين وجوديين متصارعين ، وانما " النور " ، عنده ، مجرد تعبير - كما سلف - عن الوجود الايجابي الحق الذي هو وجود الخالق ، والعدم تعبير أيضا عن سلب الوجود أو عن الوجود المرضي الذي هو وجود كافة المخلوقات ، ولما كان النور هو الاظهر والابهر كان الوجود الالهي هو الوجود الحق والأوحد وما عداه فكا لظلمة ، فلا شيء في العالم الا الله اذن . وما من اشارة الى الموجودات الا وهي اشارة الى الله لأن هذه الموجودات ظلال له فلا يشار اليها وانما الى مصدرها ومسببها .

---

(١) - مشكاة الانوار : ص ٥٥ .

(٢) - تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٤٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا ما تعبر عنه كلمة التوحيد : "لا اله الا الله" التي ينبغي أن تجد حقيقتها في : "لا اله الا هو" وهذا القول يغدو عند الغزالي : "لا هو الا هو ، لأن "هو" عبارة عما اليه اشارة كيفما كان ، ولا اشارة اليه ، بل كل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اليه وان كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق (١) ".

وما حقيقة الحقائق الا التوحيد الحق الذي يشاهد من خلال الفناء اذ يتلاشى كل وجود فلا يبقى الا الوجود المطلق المتضمن للموجودات جميعها بما في ذلك وجود الذات العارفة .

والقول السالف : " كل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة اليه " قد يشعر بوحدة الوجود الفلسفية ، لكن الأمر غير ذلك تماما . وفنشنك (A.J. WENSINCK) يفيدنا بهذه المناسبة فيشير ، وبحق ، الى أن مصطلح وحدة الوجود (Pantheisme) لا يلائم مذهب الغزالي في التوحيد ، ذلك أنه ان كان كل شيء هو الله في مذهب وحدة الوجود ، فان الله عكس ذلك تماما عند الغزالي ، اذ هو كل شيء . وان كان الله لا وجود له الا من خلال العالم في مذهب وحدة الوجود ، فان العالم ، على العكس عند الغزالي ، لا وجود له الا من خلال وجود الله أو أنه لا وجود له تماما لأن الوجود الحق هو وجود الله (٢) .

وبذلك يخلص المستشرق الى نتيجة مؤداها أن مذهب الغزالي في التوحيد هو مذهب الوحدانية السامية (٣) (monothéisme sémitique) منظورا اليها عبر الأفلاطونية المحدثة (٤) .

والحق أنها وحدانية اسلامية لأن الغزالي كان مفكرا اسلاميا سعى للتعبير عن المفاهيم القرآنية بالدرجة الأولى ، وبالتالي عن التوحيد في مضمونه السني العام الذي يتسع لمثل هذا التوحيد الذي هو توحيد الخواص عند الغزالي ، والذي يؤدي بصاحبه الى التنزيه المجرد الذي يدخل بصاحبه الى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، أما كون هذا التوحيد متأثرا بالأفلاطونية المحدثة فذلك بين من كون الله نورا ، لأنه الموجود الحق الساري في الكون على كل وجود ، ولأن ما عداه لا وجود حقيقي له ، فهو محض ظلام ، ومن المعلوم أن فكرة "النور" معروفة في الأفلاطونية المحدثة ، وهي تشير الى أن الجوهر الالهي أفصح أول ما أفصح عن ذاته ، من خلال الصفة الروحانية القديمة التي هي محض نورانية .

---

(١) - مشكاة الأنوار : ص ٦٠

(٢) - 2)- La pensée de Ghazzali. P. 9.

(٣) - الوحدانية السامية تقر - حسب المؤلف - بتعدد الصفات الالهية (المصدر نفسه : (Ibid) ص ١٣) .

(٤) - المصدر نفسه (Ibid) : ص ٩

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينئذ فاض النور عن الله ، وعم انتشاره في العالم السماوي ثم الأفلاك والكواكب الى ما دون فلك القمر حتى وصل الى عالم الانسان والنفس البشرية فأشرق بـه القلب .

وبذلك كان النور مشيرا في نفس الوقت ، الى الصيغة الوجودية الانتولوجية من جهة ، والى المعارف الالهية التي يشرق بها القلب كما يشرق بالنور الفائض والمنتشر عليه . وحينما يتوق الانسان الى المعشوق الأول مصدر النور ويشتاق ، فانه يتخلص من عوائق الجسد (المادة) بحيث يصبح في وسعه معايشة النور الروحاني . وهنا يقال أن القلب انخطف وأشرق فحصلت له المعارف داخليا . وهذا هو جوهر الأفلاطونية المحدثة التي تنسب الى أفلوطين الاسكندراني (٢٠٤ - ٢٧٠ م) والتي أثرت في الفكر الاسلامي برمته خاصة عند الصوفية والفلاسفة .

والغزالي كمتصوف ، وفيلسوف على طريقته الخاصة ، لم ينج هو الآخر ، من هذا التأثير . خاصة في مذهبه التوحيدي الفلسفي والصوفي معا (١) .

والحق أن الغزالي رغم تمثله للفلسفة الأفلاطونية ، ورغم تأثره بها تأثرا يتساءل معه ، ان كان ألف كتابه المشكاة وهو يضع نصب عينيه وبين يديه أحد كتب أفلوطين (٢) ، فانه لم يبين مذهبا فيضيا في طبيعة الوجود كما فصل الفارابي ، ولم يبين مذهبا ثنويا أيضا حين فرق بين النور والظلمة والـ ... يقوم على التمييز بينهما أساس فلسفة ايران القديمة ، بل على العكس من ذلك فلقد نقض مذهبهم جميعا في " المشكاة " واعتبرهم من جملة الظلمانيين لأنهم محجوبون (٣) عن نور الحق . ويبدو أن تأثير الأفلاطونية المحدثة امتد الى الغزالي كما امتد الى غيره من الصوفية الكبار من خلال ما نجده لديهم من تصورات عن طبيعة العلاقة التي تربط البشري بالالهي ، والمعبر عنها عادة في اشاراتهم التوحيدية ، كالقول بالفناء والاتحاد وأحيانا بالحلول والوحدة الوجودية

---

(١) - انظر مقال د . عبد الرحمن بدوي : " الغزالي ومصادره اليونانية ضمن مهرجان الغزالي : ص ٢٢٢ - ٢٣٧ ، وأيضا كتابه : " أفلوطين عند العرب " .

(٢) - " On se demande si l'auteur (Ghazzali) n'a pas eu sous les yeux une traduction, ou un résumé du cinquième livre de la quatrième ENNEADE de Plotin qui porte comme sous-titre de VISIONE ! " (WENSINCK: La pensée de Ghazzali. P.14)

(٣) - إنظر تفصيل ذلك في الفصل الخاص بالمحجوبين في المشكاة : ص ٧٧ - ٨٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وما نجم عن ذلك من الحالات العرفانية العلمية والذوقية التي من شأنها أن تؤدي الى الصفاء والنشوة والادراك العميق للأمور لا عهد للعقل أو الحواس بمثلـه لأنه صادر عن اشعاع نوراني الهي . وهذا الاشعاع يحل بالقلب فيزيل ظلمته وحينئذ يدرك الصوفي الأمور لا : " بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف(١) " . لأنه : " ينبجس من الجود الالهي (٢) " .

وكل ذلك يعبر عنه القول النبوي القائل : " خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ، ثم رش عليه من نوره (٣) " .

النور الاسكندراني في " المشكاة " والنور النبوي في " المنقذ " يتضافران في صوغ نظرة فلسفية الى التوحيد ، وهنا يحق للسؤال أن يطرح : ما الجديد في توحيد الغزالي اذن ؟ والجواب أن الجديد هو أولا ، ربطه بين مفهوم الله في النصوص الدينية ، وهذا المفهوم في الفلسفة الأفلاطونية أو فلسفة النور وذلك بتأويل الآيات القرآنية والأخبار النبوية على نحو يقرب بين الاثنين (أي الدين والفلسفة) .

وثانيا التركيز على اخفاء هذه الصلة التي تجمع بين الدين والفلسفة بحيث يكون هذا التوحيد لابسا ثوبا اسلاميا خالصا وكأنه لا أثر فيه لأي مؤثر خارجي من قريب أو من بعيد . (٤) .

---

(١) - المنقذ : ص ٩٣ (طبعة عبد الحليم محمود) .

(٢) - المصدر نفسه : ص ٩٤ .

(٣) - المصدر نفسه : ص ٩٣ .

(٤) - والحق أن التشابه الملاحظ بين فكرة " النور " الأفلاطونية وفكرة " النور " الاسلامية ممثلة بالقرآن وبتأويل الغزالي لها - شأنه شأن بقية المفكرين المسلمين - والذي كنا عزوناه الى مجرد التأثر ، نقول أن هذا التشابه لا يعني بالضرورة أن الغزالي قد تأثر بالفكرة الأفلاطونية ذاتها ، ذلك أن الاتجاه التوحيدي في الاسلام ليس له شبيه عند التدقيق في الأفلاطونية المحدثة .

ثم ان الاستفادة من بعض الأفكار الفلسفية المتقدمة ، وادخالها في بناء فكري جديد هو أمر حادث في جميع الفلسفات الكبرى ، وليس معناه مجرد النقل والأخذ والتأثر . ذلك شيء حاصل في العلم أيضا ، وربما كان من المناسب أن نضرب مثلا في " العلم " اذ كانت الأمثلة في الفلسفة معروفة متداولة .

ان العلماء حين يبحثون انتشار النور كانوا يعتبرونه موجبا في الواقع .

لكن العلم في الوقت الحاضر يعتبر الموج في النور أمرا رياضيا يعبر عنه بالعلاقة الرياضية الصرف . ولا علاقة له بالواقع .

فالتقدم الفكري ليس معناه رفض كل ما أتى به الفكر والعلم لكي يكون الفكر فكرا والعلم علما وانما معناه تنقية المفاهيم واخصاب الاعتبارات الفكرية ، وهذا ما نذهب اليه من أنه وقع بالنسبة للغزالي فيما يبدو أنه متأثر به .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعمل مثل هذا لا يصعب على شخصية مثل شخصية الغزالي التي اكتسبت من القدرة والمرونة ، ما وسعها به دائما أن تقدم من التفصيلات والتحليلات ، ومن الاستنباطات الفكرية والنتائج الفلسفية ما يبدو أنه وثيق الصلة ، وشديد الارتباط بالتعاليم القرآنية والشروحات السنية مع مضامينها المجملة والمفصلة .

وانطلاقا من هذا المبدأ أو من هذا الحرص على اخضاع أي عنصر فكري مهما كان أجنبيا وادخاله حظيرة الدين ، والنظر اليه ضمن علاقة وثيقة وحميمة بالمضامين الدينية ، وانطلاقا مما نجم عن ذلك من مفهوم للتوحيد ، أو من وجهة نظرية للألوهية) يتجه الغزالي الى تحليل طبيعة " الاتحاد " من خلال تجربة الفناء الصوفية .

لقد انتهى الصوفية من خلال الفناء والتوحيد الى نتائج لم تكن في ظاهرها ومدلولها العام متسقة مع الاتجاه العام للمضامين الدينية السنية[1] ، مثل " الاتحاد[2] " الذي يدعى أن أبا يزيد البسطامي وجلال الدين الرومي انتهيا اليه ، ومثل " الحلول " الذي يتهم به الحلاج .

(تابع ←)

---

(١) - راجع ذلك في موقعه الخاص من التأويل عند الصوفية .

(٢) " الاتحاد هو شهود الوجود الحق - الواحد المطلق ، الذي الكل موجود بالحق (أو به) ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به ، معدوما بنفسه ، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به ، فانه محال " .
(الجرجاني : التعريفات ، ص ٩) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و " الوحدة الوجودية (١) " التي تنسب خطأ الى ابن عربي وابن سبعين والنابلسي وما الى غير ذلك من نتائج وأقوال عرفت بالشطحيات .
هذه النتائج ، يسوّغها لدى الغزالي ، كونها تفسيرات مختلفة لتجربة واحدة ، وهي تجربة " الفناء " ذاتها التي من أخص خصائصها انتفاء الكثرة من كل وجه .

---

(١) - تنسب " وحدة الوجود " الى المتصوفة ويراد بها " وحدة الموجود " وهو خطأ .
فالصوفية لما قالوا بالوجود الواحد . وهو وجود الحق تعالى شرح خصومهم الوجود الواحد بالفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود ، بمعنى وحدة الموجود وشتان بين المعنيين .
ان الموجود متعدد : سماء وأرض وجبال وأنهار وبحار وأشجار وحيوان وانسان وهو - أي الموجود - مختلف صلابة وهشاشة ورائحة وطعما ، متفاوت ثقلا وخفة . ولم يقل أحد من الصوفيين الحقيقيين
- ومنهم الحلاج وابن عربي ، بوحدة الموجود ، حيث أن الله وهذا الموجود العيني شيء واحد ، بل قالوا بوحدة الوجود حيث أن كل شيء موجود بوجود الله معدوم بنفسه ، فكأن لا شيء في الكون الا هذا الوجود الواحد .
فما كان اذن لمؤمن ، ولا يتأتي لمؤمن أن يقول بوحدة الموجود ، أو بوحدة الوجود التي تعني وحدة الموجود ، فكيف بالصوفية وهم الذروة من المؤمنين أن يقولوا به ؟ .
والدكتور عبد الحليم محمود ينقل لنا ما قاله " الشعراني " عن الصوفية عامة وعن ابن عربي خاصة قوله : " ولعمري أن عباد الاوثان لم يجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله ، بل قالوا : "ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى" (الزمر: ٣) فكيف يظن بأولياء الله أن يدعوا الاتحاد بالحق سبحانه ، هذا محال في حقهم رضوان الله عليهم " .
(أبحاث في التصوف : ضمن المنقذ من الضلال : ص ٣٠٤) والغزالي نفسه
- كما يتضح من هذا الفصل - ينزه الصوفية عن كل ما ينسب اليهم من ضروب الاقوال التي تصب في النهاية ضمن معنى وحدة الموجود . أو وحدة الوجود المرادفة لها عند خصوم الصوفية .



All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالتفسيرات هي التي يجب أن تقوَّم أو تؤوَّل بحيث لا تتعارض والمضامين الدينية
أما التجربة ذاتها أي الفناء - فليست موضع انكار أو استنكار من قبل الغزالي .
فقد جاء في المشكاة : " والعارفون بعد العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا ، وانتفت الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يكن عندهم الا الله ، فسكروا سكرا دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم(١) : أنا الحق ، وقال الآخر(٢) : سبحاني ما أعظم شأني ، وقال آخر(٣) : ما في الجبة الا الله . وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى(٤) " .
وعبارة : " فسكروا سكرا دفع دونه" سلطان عقولهم" و " كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى " موقف صريح من الغزالي في الاعتذار عما نسب لأصحاب هذه التجربة من أقوال وشطحات .
فالغزالي هنا يشد من أزرهم اذ يؤكد حقيقة التجربة وكون الأقوال والتعبيرات المتعلقة بنتائجها انما هي تعبيرات عن معاني مجازية لا حقيقية . والا فان المعاني الحقيقية هي أسرار لا يطالها التعبير اللغوي ، وان هي (أي الاسرار) أخضعت له (للتعبير اللغوي) غدت شطحات وأقوالا غير مفهومة تماما لا نقلا ولا عقلا ،
ولذلك يتعرض الغزالي الى أساس هذه الأقوال فيقدم لها من الشرح ما يجلي هذا الأساس ويوضحه فيقول مستأنفا : " فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه : أنا من أهوى ومن أهوى أنا .
ولا يبعد أن يفاجىء مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها .)
ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج ، واذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه ، استغفر وقال :

رق الزجاج ورافت الخمر   فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

---

(١) - أي الحلاج .
(٢) - أبو يزيد البسطامي .
(٣) - الشبلي .
(٤) - مشكاة الأنوار ، ص ٥٧

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفرق بين أن يقول : الخمر قدح ،وبين أن يقول : كأنه قدح .
وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفنـــاء ، لأنه غني عن نفسه وغني عن فنائه ، فانه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ،ولا بعدم شعوره بنفسه ،ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان شعر بنفسه ،وتسمى هذه الحالة بالاضافة الى المستغرق به بلسان المجاز اتحادا وبلسان الحقيقة توحيدا (١) " .
ونتتبع حال الفناء ، هذه، في موضع آخر حيث : " هنالك تذهب الاثنينية ،واستحالت البينية ،فان رسخ قدمك وتمكن سرك حال سكرك قلت : " هو " . وان غلـــب عليك وجدك وتجاوز بك حدك عن حد الثبوت ،قلت ،: "أنت " . فأنت في الأول فتمكن ،وفي الثاني متلون (٢) " .
فالتجربة ذاتها تحتوي - كما في القول السابق للغزالي -على عنصرين أو مبدأيـــن للتفسير : مبدأ اقرار الاثنينية حيث الانفصال التام بين الـ " أنا " والـ " هو " . ومبدأ محو الاثنينية حيث التوحيد بين الـ " أنا " والـ " هو " ، والحالة الأولـــى هي حال الرسوخ والثبوت والتمكّن حيث الاشارة الى الذات العليا بالضمير " هو " والحالة الثانية هي حال السكر والوجد والغلبة والتلون حيث الاشارة الى الذات العليا بضمير المتكلم " أنا " .
فالحالة الأولى هي حالة التوحيد الحق التي تجعل من الموجودات كلها متحـــدة بالله من حيث كونها موجودة به معدومة بنفسها ، لأن الله هو الوجود الحق المطلق (النور) وما عداه فمجازي الوجود أو كالمعدم (ظلمة) ،وهذا ما سبق أن قربـــه الغزالي الى الدين ،وأول بعض الآيات القرآنية بموجبه مما يجعل " الفناء " الصوفي مقبولا دينيا ، بل غاية الدين التي لا ينالها الا الممتازون .
أما الحالة الثانية ،حالة التلوّن والاتحاد ،فهي التي أدت ببعض المتصوفـــة الى التصريح بتلك : " الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله والوصـــال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم الى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجـــب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب (٣) " . وفي أحسن الأحوال الى : " كلمات غير مفهومة ، لها ظواهر رائقة ،وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل (٤)".

---

(١) - المصدر السابق ، ص ٥٧ - ٥٨
(٢) - روضة الطالبين : ص ١٣ .
(٣) - الاحياء : ج ١ ،ص ٣٦ .
(٤) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالفناء ان كان غاية دينية مثلى لكونه الطلالا وأشرافا على معنى التوحيد وحقيقته فانه لا يجب أن ينتهي الى مثل هذه النتائج الموسفة ، بل والخاطئة أساسا لأنها صادرة عن غياب الوعي فاقتضاها مجرد التخيّل والا فانه :

" ينتهي الأمر الى قرب يكاد أن يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ...

بل الذي لابسته الحالة لاينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ، ولا تسأل عن الخبر[1] " .

---

١ - المنقذ : ص ١٤٥ - ١٤٦ ، ومن المعلوم أن البيت للشاعر العباسي عبد الله ابن المعتز (٢٤٩ - ٢٩٦ هـ) ، من قصيدة له في وصف " دير عبدون " . ويبدو أن أصحاب الفضل من العلماء كانوا يميلون إلى شعر ابن المعتز ويحبذون تداوله وروايته ، وها هو شيخ القراء في وقته (٢٤٥ - ٣٢٤ هـ) أبو بكر بن مجاهد المقري يقول :

" - من قرأ لأبي عمر ، وتمذهب للشافعي ، واتجر في البز ، وروى شعر ابن المعتز ، فقد كمل فضله " .

(عن طبقات الشافعية : جـ ٣ ، ص ٥٨ ، القاهرة ١٩٦٥) .

وقصيدة ابن المعتز في دير عبدون هكذا :

" سقى المطيرة ذات الظل والشجر ودير عبدون هطال من المطر
أصوات رهبان دير في صلاتهم سود المدارع ، نعارين في السحر
كم فيهم من مليح الوجه مكتحل بالسحر يطبق جفنيه على حَوَر

الى قوله :

فقمت أفرش خدي في الطريق له ذلا وأسحب أذيالي على الأثر
ولاح ضوء هلال كاد يفضحنا مثل القلامة قد قدت من الظفر
وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر . "

فهذا يؤكد عشقا ووصالا ، فلا يتضمن وحدة ، ولا اتصالا .

(انظر ديوان ابن المعتز : تحقيق محي الدين الخياط ، طبع مطبعة الاقبال - بيروت ، والقصيدة تقع في ص : ٤ منه) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذا نجد مفكرا كبيرا مثل ابن طفيل ينحى باللائمة على أمثال البسطامي والحلاج لأن من حظي بالمشاهدة - كما يرى - ثم حاول التعبير عنها وصفا باللسان كان ممن لم تحذقه العلوم ، ولم تؤدبه الآداب مع الحضرة الربوبية ، ولذلك كان الغزالي دائما في منجاة من متاهات الفناء لعلومه وتأدبه : " وأما الشيخ أبو حامد رحمة الله عليه ، فقال متمثلا عند وصوله الى هذا الحال - (حال القرب في الفناء) - بهذا البيت وكان ما كان مما لست أذكره ...
وانما أدبته المعارف وحذقته العلوم (١) " .
وهنا تجدر الاشارة الى ما قد يبدو التباسا أو تناقضا في موقف الغزالي من التوحيد والفناء ، حيث يبدو لأول وهلة أن ما ذهب اليه الغزالي في " المشكاة " أو " روضة الطالبين " مثلا يعارض ما ذهب اليه في " الاحياء " مثلا أو " الاقتصاد في الاعتقاد " .
وفي هذا يقول الدكتور ابراهيم مدكور : " ان الغزالي يجهر هنا (أي في الاحياء بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية ، فتراه مثلا يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضا باتا نظرية الاتحاد الحلاجية في كتابه الاحياء ، على حين يميل اليها ، ويقول شيئا يشبهها تمام المشابهة في كتاب " مشكاة الأنوار " وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل (٢) " .
ونحن - مما سلف من موقف الغزالي في " المشكاة " ، و " روضة الطالبين " و " احياء علوم الدين " و " المنقذ من الضلال " - نلاحظ انسجام موقفه وتكامله في كل هذه الكتب ، حيث يبدو لنا بوضوح الحاح الغزالي وتأكيده على رفض كل ما قد تؤدي اليه تجربة الفناء من اتحاد أو حلول أو غير ذلك ، سواء أكان ذلك " في المشكاة " أم كان في " الاحياء " أو في غيرهما . وكل ما هنالك أن الغزالي شارك عامة الصوفية في تجربة الفناء ، وخالفهم في تفسير التجربة ذاتها ، فقد رأينا كيف أول مضامين هذه التجربة في " المشكاة " وكيف اعتبر نتائجها عند أمثال الحلاج من قبيل التخيّل والمجاز والخطأ في الحكم ، وهذا لا يعني أبدا أنه يميل الى " نظرية الاتحاد الحلاجية " كما فهم الدكتور مدكور .

---

(١) - حي بن يقظان : ص ٥ .
(٢) - في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق : ص ٦٢ - ٦٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما موقفه في " الاحياء (١) " ، الذي فُهم منه على أنه رفض للتجربة ذاتها فالامر ليس كذلك ، فالرفض من قبل الغزالي منصب على نتائجها الحلولية وما يرافق ذلك من مظاهر الغرور الكاذبة والاقوال المستبشعة ، وهو اذ يقدح في هذه النتائج انما يقدح في كلام العوام ، والقاصرين ، وأصحاب الهوى والدعاوي المريضة والاغبياء ، الذين يصدرون عن خبط في عقولهم ، وتشويش في خيالهم ، والذين لم تتيسر لهم أساليب البيان الصحيحة ، ولم يتزودوا بنصيب وافر من العلم والفهم والذكاء ، ففهموا التجربة لا على حقيقتها ، وانما على ما تقتضيه أذهانهم الضعيفة وعقولهم العاجزة وقلوبهم التي خلت من الطهارة والاخلاص ، وطباعهم البليدة
التي استكانت الى البطالة والخمول .

أما أصحاب الموهبة ، أما أهل العلم والعمل ، أما المتجردون للحقائق العليا ، والنافرون من المطالب الدنيا ، وأما الخواص ، أمثال أبي يزيد البسطامي ، فان الغزالي يدافع عنهم هنا (٢) في الاحياء) وعما نسب اليهم من شطحات ويحاول أن يتأولها اذا صحت نسبتها اليهم ، كما سبق أن أرجع شطحات الحلاج وغيره في " المشكاة " الى حالة السكر والغلبة والتلون .

ومن الواضح أن الغزالي ، في كل كتبه ، حريص ألا يفتح باب التصوف ولا باب الفلسفة الا للناس الموهوبين والعلماء المتمكنين ، والممتازين الفهم والادراك ، والصادقين في العمل ، والمخلصين في الطلب ، واذا فهم هذا فلا مجال لوجود تناقض أو تعارض في موقف الغزالي من التوحيد والفناء .

وعلى الجملة : يتفق الغزالي مع غيره من الصوفية في أن التعبير عن حقائق التوحيد صعب للغاية ، ولا تصلح له اللغة ، ولا أساليبها البيانية ، كما هو الحال بالنسبة الى المعاني البشرية ، فان كان لا بد من التعبير عن هذه الحقائق الالهية باللغة كما فعل بعضهم فان الحقيقة التي يراد التعبير عنها تكف من أن تبقى حقيقة ، وحينئذ يختلف الامر ، مع المعبر ، فلا يعود على ما كان عليه بوجه من الوجوه ولا بحال من الاحوال .

---

(١) - انظر : ج ١ ، ص ٣٦ .

(٢) - انظر المصدر السابق نفسه ، والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن الواضح أن الغزالي مع قدرته الفائقة على تصوير أدق الأفكار وأصعبها يبقى ذلك في حدود علوم المعاملة ونطاقها ، أما حقائق التوحيد التي هي من علوم المكاشفة ، فليس الى التعبير عنها أو تدوينها من سبيل ، وان اضطر الصوفي الى ذلك ، فما عليه الا التنويه واستعمال الرمز والاشارة أو أن يردد مع الغزالي :

" وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر " .

وبهذه النظرية المحكمة في التوحيد والفناء ، ذات الجوانب الدينية من جهة ، والفلسفية والصوفية من جهة أخرى ، أوصد الغزالي الباب أمام وحدة الوجود الفلسفية وأضرابها ، فثبت الوهية الله وعبودية الانسان وهما أمران : أكد عليهما الكتاب والسنة ، وسايرتهما روحهما بشدة ملحوظة ، وقد فهم نيكلسون هذا الموقف من الغزالي وأشار اليه بقوله : " أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين ، لم تجرح من أجلهما عقيدته في الاسلام ، الأولى تقديسه للشرع والثانية وجهة نظره في الالوهية ، فانه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة : ان الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الانسانية من صفات الكمال الالهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وأن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة (١) " .

وهكذا جمع الغزالي في مذهبه التوحيدي العنصر الديني والعنصر الفلسفي ووفق بينهما بضرب من التأويل للنصوص الدينية ، وبأسلوب محكم وفريد اتضح لديه هذا الموقف ، كما هو الشأن بالنسبة لمواقفه الفكرية الأخرى .

٨ - الرأي والاجتهاد :

من الدعوات الكثيرة التي تميز بها فكر الغزالي - دعوة الناس الى الحكم بالرأي والاجتهاد ، تتجلى لنا مثل هذه الدعوة في " المنقذ من الضلال " وذلك على سبيل المثال لا الحصر ، حينما يناقش الباطنية بقوله : " بقي قولهم : كيف تحكمون فيما لم تسمعوه ؟ أبالنص ؟ ولم تسمعوه ، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف ؟ .

فنقول : نعمل ما فعله " معاذ " اذ بعثه رسول الله عليه الصلاة والسلام الى اليمن ، أن نحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه (٢) .

---

(١) - عن أبي الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ٢١٧ .

(٢) - المنقذ : ص ١٣٢ - ١٣٣ (طبعة عبد الحليم محمود) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه الدعوة الى الرأي والاجتهاد ثرّية لانّها لا تقتصر على العلماء وحدهم ؛ بل تشمل جميع الناس وتمتد الى كل من أشكل عليه أمر من الأمور :
" فمن أشكلت عليه القبلة ، ليس له طريق الا أن يصلي بالاجتهاد (١) " .
بل حتى في عملية تقليد المجتهدين عن طريق اتباع مذاهبهم لا يجب ، عند الغزالي ، أن تخلو هذه العملية من عنصر الاجتهاد الشخصي مثلما لا يخلو مثل هذا الاجتهاد في معرفة القبلة حين الاشكال ، فالمقلد يجب أن يكون : " له مع نفسه اجتهاد في معرفة الأفضل بدلائل القبلة ، فيتبع ذلك الاجتهاد ، فكذلك في المذاهب(٢) " .
والغزالي نفسه كان شافعي المذهب في الفقه ، أشعريا في الكلام ، وكان مع هذا التمذهب ، يرقى ، في الاجتهاد ، الى درجة المؤسسين ، فيعالج المسائل والقضايا باستقلالية متميزة .
ففي الفقه ، ركز الغزالي على القضايا المتعلقة بفرائض الشرع ، التي لا يجوز لأحد أن يعفي نفسه منها ، سواء في ذلك الرجل العادي أو طالب الكمال الصوفي .
فأول ربع من كتاب "الاحياء" بحث الغزالي في أحكام العبادات من طهارة وصلاة ، وزكاة ، وصيام ، وحج ، لم يكتف الغزالي - كما اكتفى سائر الفقهاء - بدرس الشروط الخارجية لتلك الفرائض ، بل طلب أن يسمو بها المؤمن الى الغاية التي من أجلها وضعت/لئلا يتوقف المؤمنون عند القشور دون اللباب ، فالطهارة ليست وضوءا وغسلا وتنظيفا فحسب ، بل هي أولا تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة . والصلاة ليست قراءة وذكرا وتمتمة كلام وركوعا وسجودا وقياما وقعودا ، بل هي مناجاة الله بالقلب والنفس قبل اللسان . لذلك نجد الغزالي يذهب الى حد بطلان الصلاة اذا لم تراع مثل هذه الشروط الباطنية .
والأمر ذاته بالنسبة لجميع الفرائض والعبادات ، ففي " حضور القلب " الذي يجعله الغزالي شرطا أساسيا من صحة الصلاة ، يقول : " فان قلت : ان حكمت ببطلان الصلاة ، وجعلت حضور القلب شرطا في صحتها خالفت اجماع الفقهاء ، فانهم لم يشترطوا الا حضور القلب عند التكبير ؟ .
فاعلم أنه قد تقدم في كتاب العلم : أن الفقهاء لا يتصرفون في الباطن ، ولا يشقون عن القلوب . . . بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح (٣) " .

---

(١) - المصدر السابق ، صفحة ١٣٣ .
(٢) - المصدر نفسه : ص ١٣٤ .
(٣) - الاحياء : ج ١ ، ص ١٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينما يرى الفقهاء أن الصلاة في الصحة لا تتجزأ ، يرى الغزالي خلاف ذلك اذ : " أن الصلاة قد يحسب بعضها ويكتب بعضها دون بعض (١) " وما ذلك الا لوجوب حضور القلب في كل ركن من أركانها ، فان حصل هذا الحضور في ركن دون ركن (القيام - الركوع - السجود) كتب بعضها دون بعض .

فهذه الخاصية الروحانية (الصوفية) لم يدخلها الغزالي في أحكام العبادات وحسب بل في جميع الأحكام المتعلقة بجميع الأعمال التي يقوم بها المؤمن ، ففي الربع الثاني من الاحياء ، وهو الربع الخاص بالعادات ، يبحث الغزالي في جميع المعاملات التي تخص الناس في المجتمع وعلاقات بعضهم ببعض من خلال الأكل والنكاح والكسب والصحبة والمعاشرة والعزلة والسفر وغير ذلك ، شارحا آداب كل منها مقيدا بمبادىء الدين والزامات العقل متجاوزا بذلك آراء الفقهاء ومذاهبهم ، ففي مسألة " السماع " مثلا أو الغناء أو الطرب والاطراب ، نجد أصحاب المذاهب الكبرى ، قد اتفقوا على ذم الغناء وعدم اباحته ، فالشافعي ذهب الى أنه لهو مكروه يشبه الباطل . ونهى عنه الامام مالك ، وذهب الى أن المرء اذا اشترى جارية فوجدها مغنية ، كان له ردها . وأبو حنيفة كان يكرهه ويجعل سماعه من الذنوب ، وكذلك سائر الفقهاء من أهل الكوفة أمثال سفيان الثوري وحماد وابراهيم والشعبي وغيرهم (٢) .

أما الغزالي فيقول معلقا : " اعلم أن قول القائل السماع حرام ، معناه أن الله يعاقب عليه ، وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل بل بالسمع ، ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على المنصوص ، وأعني بالنص ما أظهره صلى الله عليه وسلم بقوله أو فعله ، وبالقياس المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله ، فان لم يكن فيه نص ، ولم يستقم فيه قياس على منصوص بطل القول بتحريمه ، وبقي فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات ، ولا يدل على تحريم نص ولا قياس (٣) " .

هذا في الفقه . أما في الكلام . فقد استطاع الغزالي بما أوتي من صفاء التفكير وسعة الاطلاع ، وشدة المعارضة ، وقوة الحجة ، واستقلالية في الرؤية ، أن يخرج أحيانا عن المذهب الأشعري ، ففي مفهوم الجسم وما يتعلق بهذا المفهوم من مفاهيم أخرى كمفهوم الحركة والسكون والتركيب والنهاية واللانهاية ، يؤسس الأشاعرة مذهبهم

---

(١) - المصدر السابق : ص ١٧٢ .

(٢) - الاحياء : جـ ٢ ، ص ٢٦٩ .

(٣) - المصدر نفسه : ص ٢٧٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

في ذلك على المقولة المشهورة ، مقولة الجواهر الفردة أو الجزء الذي لا يتجزأ لتبيان انقسام الجسم الى نهاية لا انقسام بعدها، ولتبيان التناهي والبداية في الأشياء (١) ، والغزالي ، رغم مسايرته لهذا المفهوم الذي استخدمه الاشاعرة في الأساس لمواجهة مفهوم الجسم عند أرسطو والمشائين ، وانقسامه الى صورة ومادة ، وبالتالي الى جميع المسائل الفلسفية المشائية التي انبنت على هذا المفهوم كقدم العالم ، وعلم الله ، واستحالة البعث الجسدي ، فقابل الاشاعرة كل هذه المسائل الفلسفية ، بالقول ، بحدوث العالم ، وشمول العلم الالهي والقدرة وثبات البعث الجسدي ، وما تم لهم ذلك الا من خلال مفهوم الجواهر الفردة هذه (٢) فانه أي الغزالي يعترف بصعوبة هذا المفهوم وتعذر اثبات صحته حين يقول في " التهافت " :

" القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ، ولهم - (أي الفلاسفة) - فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟ فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين ، فان ملاقي الملاقي ملاق ، وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها (٣) " .

أما في : " مقاصد الفلاسفة " فقد ذكر الغزالي فساد هذا المفهوم صراحة ، وأقام البرهان العقلي والهندسي على بطلانه ، ومن ثم أخلص الى القول :

" ان الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ ، لا متناهية ولا غير متناهية (٤) " .

وهذا الكلام ، رغم أنه مسوق على لسان الفلاسفة ، الا أن حماسة الغزالي في عرضه وفي تبيان فساده وبطلانه - (أي مفهوم الجزء الذى لا يتجزأ) - ما يرجح رفض الغزالي له ، بل ويؤكده ، فإن ما ثبت له برهانا (عقليا منطقيا ورياضيا هندسيا) فلا بد من أن يذعن له ويتبناه ، حتى ولو وافق الفلاسفة المشائين في ذلك ، بل حتى ولو خالف المدرسة الأشعرية التي ينتمي اليها ، اذ : " العاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين على ابن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال : لا تعرف الحق بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله .

---

(١) - لقد استند الاشعري الى قوله تعالى : وكل شيء أحصيناه في امام مبين " (الآية : يس : ١٢) في استخلاص فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، راجع ذلك في موقف الغزالي من التأويل " عند الاشاعرة .

(٢) - انظر تفصيل ذلك في كتاب " الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي " للدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف : الفصل الثالث : ص ١٥٥ - ١٦٢ .

(٣) - ص ٢٤٣ .

(٤) - ص ١٥٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول ، فان كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا (١) " .

وبذلك امتاز الغزالي على علماء الكلام اذ شرح الدقائق الغويصة لمذهب الكلامي وغوّصها بما يساير نتائج العلوم في عهده ، فجعل المذهب أكثر استعدادا وأشدّ قابلية ومرونة للتعبير عن الحقائق المجردة عن طريق تأويل الحقائق الدينية المشخصة ثم اعادة صوغها صوغا عقليا مركبا من نتائج ومعطيات العلوم العقلية (الرياضية والمنطقية) والطبيعية (النظرية والتجريبية) .

فكان مثل هذا التعبير المتضمن لوجهة نظر المذهب الأشعري العام - كما طبعه الغزالي - في الله ، والوجود ، والكون ، والانسان ، مفصحا عن فلسفة دينية بجدارة وحق ، فلسفة تقوم على مطالب الوحي ومبادئ العقل ، ذلك لأن الدين في روح هذه الفلسفة - لا ينفصل عن العقل أبدا ، بل هما : أي الدين والعقل عنصران متتامان ومتحدان ، يسهمان معا في صوغ هذه الوجهة النظرية العامة للمذهب : " وأعلم أن العقل لن يهتدي الا بالشرع ، والشرع لم يتبين الا بالعقل فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان (٢) " . هذه الخاصية المذهبية هي ما حاول الغزالي اثباتها في جل مؤلفاته الكلامية وتدعيم المذهب بها ، مع اضفاء الطابع الفلسفي الذي يتخذ من الأوليات العقلية مقدمات للبحث ، والا فالكلام ، كما ينكره الغزالي هو الكلام الذي يعتمد أصحابه : " على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم الى تسليمها : اما التقليد ، أو اجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا (٣) " .

ولذلك انتهى الغزالي الى أن الكلام في صيغته هذه غير جدير بالبحث والنظر وأنه لا يلبي الشروط المعرفية الصحيحة ولا يزيل ظلمات الشك والحيرة: " فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا (٤) " .

والكلام كما سعى اليه الغزالي ، هو ذلك العلم الذي يتخذ من المقدمات اليقينية طريقا الى المعرفة وبناء الأحكام النظرية : " فظهر لي أن العلم اليقيني : هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم

---

(١) - المنقذ : ص ١٢٥ (طبعة عبد الحليم محمود) .

(٢) - معارج القدس : ص ٥٧ .

(٣) - المنقذ من الضلال : ص ١٠١ (طبعة عبد الحليم محمود)

(٤) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة أو تحديا باظهار بطلانه - مثلا - من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ،لم يورث ذلك شكا وانكارا ،فاني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل ، لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذا العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه ،لم أشك بسببه - في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه .

فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ،

ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني"(١) .

وعند البحث على هذا النوع من المعرفة اليقينية ، لم يعثر عليها الغزالي الا في التصوف (الكشف الوصفي) وبذلك اتصفت المدرسة الاشعرية لدى الغزالي -كما سلف- بالبحث عن اليقين الفلسفي من جهة ، وبالاتسام بالروحانية الصوفية من جهة أخرى ، وهذا ما سعى اليه الغزالي بمختلف الطرق ،ولم يقف عند حد التمذهب الذي يقيد حرية الرأي ويحصر اتجاهه في لون واحد هو لون وخط المدرسة الكلامية الأم.

وقد أشار .أحمد أمين الى مثل ذلك حينما قال : " وقد وسع - (أي الغزالي) مذهب الاشعري ، وزاد فيه من ناحيتين : من ناحية موضاعاته ،ومن ناحية معالجته للبراهين معالجة فلسفية على نمط جدل المنطق اليوناني ،فصبغ العقيدة الاشعرية بصبغتين : صبغة فلسفية ،وصبغة صوفية (٢) .

فلولا النزعة الدائبة الى الاجتهاد والاستقلالية الفكرية وحرية الرأي لما تأتى للغزالي مثل هذا .

هذا بالنسبة لعلم الكلام الاشعري ، أما في التصوف ،فان الغزالي رغم اعتداله ومحافظته وعدم خروجه عن اتجاه التصوف بوجه من الوجوه ، اذ وافق على الاعتزال والخلوة ونيل جميع المقامات والرياضيات والالهامات والمكاشفات والمشاهدات مستثنيا تلك التفسيرات الخاطئة للفناء (٣) الصوفي ،التي تؤدي بالأغرار الى المساس بالتنزيه وبالخلط بين الالهي والبشري . فان هذه المحافظة وهذا الاعتدال دفعا بالغزالي الى الرأي والاجتهاد "من وجه آخر ،فوضع علما للأخلاق أدخله في التصوف وعده جزءا لا ينفصل عنه .

(١) - المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠

(٢) - ظهر الاسلام : ج ٤ ،ص ٨٥ .

(٣) - راجع تفسير ذلك في " التوحيد والفناء" .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلم الأخلاق لدى الغزالي يختلف عما أسسه الفلاسفة والانسانيون على قاعدة افلاطونية (١) ، أو على خلفية ارسططالية أو رواقية ، فلم ينحصر هذا العلم لديه في نظرية الأوساط (٢) .

---

(١)- فالانسان المثالي عند أفلاطون هو الذي يجعل قوته العاقلة مسيطرة على قوتي الغضب والشهوة (الدوافع) ، ذلك أن القوى النفسية تشبه لدى أفلاطون القوى الاجتماعية السياسية : فالدولة تشتمل على ثلاثة مبادىء :
(آ)- السياسة والحكم وهما للفلاسفة ، (ب) - الدفاع وهو للجيش (ج)- الانتاج المادي وهو للعمال ، فكذلك النفس تشتمل على ثلاث قوى : آ - القوة العاقلة ب - القوة الغاضبة - ج - القوة الشاهية - والدولة المثالية الحكم فيها للفلاسفة فيخضعون الجيش والعمال لحكمهم وقضائهم وسيطرتهم فتعم بذلك العدالة ويسود الرخاء وتنتشر السعادة . وكذلك الانسان ينبغي أن يضع قوة الغضب (الدفاع) وقوة الشهوة (الانتاج والاستهلاك) تحت سيطرة قوة العقل (الفلاسفة) وتصرفه .(انظر الجمهور: ص ١١٢ - ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ٢٧٣ - ٢٧٤) .

(٢) - فالشجاعة مثلا : وسط بين طرفين الجبن (التفريط) ، والتهور (الافراط) وعن العدالة يقول افلاطون :" هي حلقة متوسطة بين الأفضل ، وهو التعدي دون عقوبة وبين الأردأ وهو الانظلام مع العجز عن الانتقام ، فالعدالة المتوسطة بين هذين الطرفين مرغوب فيها لأنها التحفت بشرف دفع التعدي " . (المصدر نفسه : ص ٤٦) أما أرسطو فيقول عن فضيلة التوسط : "كل صناعة إنما تجيد فعلها بأن تقصد المتوسط ، وتسوق فعلها نحوه ، لذلك اعتاد الناس أن يقولوا في الأعمال الجيدة انها لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان من طريق أن الزيادة والنقصان عندهم تفسد أن الجودة والتوسط يحفظها . . واذا كانت الفضيلة مثل الطبيعة ، تفوق كل صناعة دقة وقيمة ، فانها ينبغي عليها أن تنحو نحو التوسط (الأخلاق : ترجمة أسحق بن حنين : ص ٩٥) .
والغزالي في جانب من "أخلاقه" يأخذ بمفهوم الوسط هذا ، اذ هو عنده " العدل" أو الاعتدال أو التناسب بين العناصر النفسية والاجتماعية التي تجعل الخلق حسنا ، انظر : الاحياء : ج ٣ ، ص ٥٥) .
وقد اشتهر عن علي بن أبي طالب قوله :
" خير هذه الأمة النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع اليهم الغالي " (تعريف الاحياء " : ضمن الاحياء : ج ٥ ، ص ٦) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أو في قائمة من الفضائل الفردية (١) انما هو قبل كل شيء مجموعة من القيم والفضائل الفردية والاجتماعية العقلية والعملية وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات الحقوقية المترابطة والمتداخلة ، والتي ساقها الغزالي بناء على ملاحظات فاحصة لاخلاق العصر واتجاهاته ، وبناء على تحليلات علمية نفسية واجتماعية دقيقة ، تنم عن شعور ديني عميق ، وحس أخلاقي رفيع ، وتأمل فكري طويل وأصيل .

فالمسألة الاخلاقية لدى الغزالي ، كما أشار الاستاذ صلاح الدين السلجوقي (٢) ترتكز على ثلاثة أبعاد :

١ - البعد النفسي ويتعلق بالفرد مع نفسه ومشاعره وحسه ، وهذا البعد ينعكس سلوك الفرد من خلال القيام بأعمال النسك والعبادات .

٢ - البعد الاجتماعي : ويتعلق بسلوك الفرد من خلال تعامله الاجتماعي وما يخضع له من التأثر والتأثير .

٣ - البعد الميتافيزيقي : ويتعلق بعقيدة الفرد ومبادئه ومثله (٣) لذا نجد علم الاخلاق عند الغزالي تسهم في شرح قضاياه ومسائله علوم مختلفة مثل اللغة والتفسير والحديث والرواية والتاريخ وعلم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والميتافيزيقا وبذلك تأتي للغزالي اقامة هذا العلم على فهم صحيح لعناصره وموضوعاته وغاياته التي هي مصلحة الانسان ومصلحة المجتمع وسعادتهما الابدية .

وعن طريق فهم هذا الانسان وسلوكه ، والتفطن الى دوافعه ومحركاته الخفية وعلاقة هذه الدوافع بالشروط الاجتماعية الخارجية ، وعن طريق تتبع استجاباته من الدافع الى الفعل ، ومن الكمون الى الظهور وبالعكس ، ومن السبب الى النتيجة ومن النتيجة الى السبب ، استطاع الغزالي النفاذ الى صميم العمليات الداخلية والآليات النفسية لهذا الانسان ... وبالتالي الى سلوك الافراد والجماعات الواقعي ، ودوافع هذا السلوك . واتجاهاته الخاطئة ، ومعالجة هذه الاتجاهات الخاطئة بما يكفل لها الصحة ، لانها بمثابة أمراض معنوية متفشية ، مهيمنة كما انعكست في عصر الغزالي من خلال كتاباته ، اذ : " الزمان زمان الفترة والدور دور الباطل (٤) " .

---

(١) - كفضيلة الحكمة ، والشجاعة ، والعدالة ، والعفاف ، التي يضعها افلاطون في الفرد والدولة . (انظر : الجمهورية : ص ١١٣) .

(٢) - انظر بحث بعنوان : أثر الغزالي في الاخلاق : ضمن مهرجان الغزالي .

(٣) - انظر المصدر نفسه : ص ٨١ .

(٤) - المنقذ : ص ١٥٧ (طبعة عبد الحليم محمود) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" ولا عجب فقد ثوى أدلاء الطريق ، وذهب أرباب التحقيق ، ولم يبق في الغالب الا أهل الزور والفسوق (١) " .

هذه الاتجاهات ، بل هذه الأمراض ، يعرض الغزالي لمعالجتها بمنهج الضد أو النقيض : " اعلم أن علاج كل علة هو مقابلة سببها بضده (٢) " ، : " فيعالج مرض الجهل بالتعلم ، ومرض البخل بالتسخي ، ومرض الكبر بالتواضع ، ومرض الشره بالكف عن المشتهي (٣) " .

فهذه الأضداد هي اتجاه معاكس لتلك الدوافع السلوكية التي انتجت مثل هذه الآفات الأخلاقية ، والتي يسميها الغزالي (أي الدوافع) بالشهوات .

فالضد أو النقيض يتمثل في الحدود المقابلة لهذه الشهوات ، وبذلك تكون هذه الحدود هي العناصر التي تكوّن الأخلاق المثالية (الحميدة) ، وتكون الشهوات هي المكونة للأخلاق الواقعية (المذمومة) . فالأخلاق انقسمت الى واقعية ممقوتة يجب تجاوزها والى مثالية يجب التحلي بخصالها ، وهذه هي التي سعى الغزالي الى غرسها لدى الأفراد والجماعات على طريق التهذيب والرياضة ، وعلى طريق تعرية تلك الأخلاق الواقعية وفضح اتجاهاتها اللاسوية .

واذن فان الاخلاق بل الاتجاهات من الواقعية الى المثالية ممكنة جدا عند الغزالي أما من ذهب الى أن الاتجاهات تابعة للخلقة الباطنية بمعنى مستمدة من الطبع والمزاج الذي تسهم فيه الوراثة الى حد كبير ، وبالتالي فلا يمكن تحويلها ، فانما يقرّ أصحاب هذا الرأي بالاتجاه الواقعي للأخلاق ، ومن أن هذا الاتجاه ثابت ثبوت الطبع والمزاج فلا يجدي فيه الكسب ، ولا يمكن لذلك زحزحته .

لذلك يرد عليهم الغزالي بقوله : " لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : حسنوا أخلاقكم وكيف ينكر هذا في حق الآدمي وتغيير خلق البهيمة ممكن اذ ينتقل البازي من الاستيحاش الى الأنس ، والكلب من شره الأكل الى التأدب والامساك والتخلية والفرس من الجماح الى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للأخلاق (٤) " .

---

(١) - الاملاء في اشكالات الاحياء : ضمن الاحياء : ج ٥ ص ١٣ .

(٢) - الاحياء : ج ٣ ، ص ٣٧١ .

(٣) - المصدر نفسه ، ، ص ٦١

(٤) - للمصدر نفسه ، الصفحة ٥٥ - ٥٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا الضد الذي يضعه الغزالي منهجا للتغيير من الواقعية الى المثالية ، من المادية الى الروحانية يستقي مبادئه وقيمه من الدين . وحينئذ يتعين ، بل يتحتم على المؤمن ، والمتدين المخلص ، أن يتجه الى طلب الكمال الروحي أبدا لأن هذا هو جوهر الدين .

وبذلك يتم للغزالي رسم نموذج خالص للسلوك المثالي ، يتطلع اليه المؤمنون جميعهم ، وهذا النموذج الكامل والتام يتمثل في " النبوة " اذ النبي هو الانسان الكامل والتام الذي لا ينطق عن الهوى .

لكن النبوة وحقيقتها وخاصيتها مغيبة ، لا يدركها حق الادراك لا الفقهاء ، ولا المتكلمون ، ولا الفلاسفة ، لأنها لا تدرك بالعقل ولا بالنقل ، وانما يدركها الا المتذوقون أصحاب القلوب والبصائر والمكاشفون بها ، وهم المتصوفة المخلصون والصادقون ، لا المزيفون :

" اني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكي الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه سبيلا . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به (١) " .

بهذه الأخلاق ربط الغزالي ربطا محكما لم يتأتى لغيره، بين الدين والأخلاق والتصوف . فالتمثل والاقتداء بالنموذج الأكمل في الأخلاق يقتضي سلوك طريق التصوف ، الذي هو خير الوسائل لبلوغ اليقين بالنبوة . وبلوغ هذا اليقين يحقق بدوره الاستزادة من نشدان المطابقة بين الكمال النبوي المستمد من العناية الالهية ، وهو المثال ، والكمالات الفرعية الأخرى الساعية للتمثل به .

والحق أن الغزالي ، رغم التقائه ـ في الأخلاق والتصوف بصوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة ، ورغم اعتنائه مثلهم بالنفس الانسانية وآفاتها ، وكيفية الترقي بها أخلاقيا كما هو الشأن بالنسبة للمحاسبي (٢) يختلف عنهم جميعا في أن الثقافة الفلسفية التي لديه أكسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة الدقيقة للمسائل، والاحاطة الشاملة بالجوانب المتقابلة ، والمهارة الفائقة في نقد ما يخالف القيم التي يدعو اليها ، والقدرة على اثبات ما يريد اثباته من قضاياها ، هذا فضلا عن الأساليب النفسية الأخرى المعتمدة لديه في الاقناع كالترهيب والترغيب .

---

(١) ـ المنقذ : ص ١٤٥ (طبعة عبد الحليم محمود) .

(٢) ـ لا شك أن الغزالي استفاد كثيرا من أخلاق ابن مسكويه أيضا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك كله ، طبع الغزالي التصوف بطابعه الخاص، اذ وضع له علما وجعله فنــــا وبنى له فلسفة ، وعلى هذا يكون الغزالي قد ملأ فراغا كان سائدا في علم الأخلاق الى عهده ، وأكمل ما تخلله من ضعف في المنهج ، ونقص في الموضوع ، يقول د . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " المتأمل فيما كتبه الغزالي عن التصوف يرى أنه جعــل منه علما بمعنى الكلمة ، فهو يكتب فيه باسهاب وعمق ، ويحدد قواعده في دقـــة منهجية ، ويضع آدابه العملية في صورة مفصلة ، ولا نجد لهذا كله مثيلا عند مـــن تقدمه من الصوفية (١) " .

واذن فبفضل هذا الاتجاه الملحاح على الاجتهاد والرأي ، وبفضل هذه النزعة الدائبة الى الحرية في الرأي والاستقلال في الموقف ، والاصالة في المعالجة والتناول ، عُرف الغزالي الفقيه ، وعُرف الغزالي المتكلم ، والغزالي الفيلسوف ، وعرف الغزالـــي الصوفي والأخلاقي ، الغزالي الغائص الى أغوار القلب البشري بكل يسر وسهولـــة دون استئذان .

٩ - الفهم الديني :

يقول المستشرق الاميركي ، د . زويمر : " من يدقق النظر في مصنفات الامام الغزالي يجد فرقا عظيما بين عقائده الدينية التي يجعلها مطابقة للقرآن بطبعــا وضرورة ، وبين أفكاره الشخصية كمتصوف يسبح في عالم التأمل ، ويكشف عن عينيــه ليرى الغير المنظور (٢) " .

والحق أن هذا كان نتيجة فهم خاص للدين أفرزته الخبرة والتأمل الطويلين لقضايا الدين ومسائله واتجاهاته .

ومن المعلوم أن الامام الغزالي نزع - منذ صباه - الى اطراح التقليد ، وطمح منذ ذلك الى الاستقلال بالرأي والفهم والموقف ، فقام ، لأجل ذلك ، بتفحص شامل للعقائد والآراء السائدة حتى عصره ، وهو القائل : " وكان التعطش الى درك حقائق الأمور - دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري - غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عنّي رابطة التقليد وانكســرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا (٣) " .

---

(١) - مدخل الى التصوف الاسلامي : ص ٢٠٢ .

(٢) الفواص واللآلئ : ص ٢٢٨ .

(٣) - المنقذ : ص ٨٦ (طبعة عبد الحليم محمود)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك تسنى لعقل الغزالي الخوض الجرئ لغمار بحر المعرفة والاستكشاف ، وهو في عهد مبكر من حياته : " ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور أتوغل في كل مظلمة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته (١) " .

ومما يثير الاعجاب في شخصية الغزالي ، هو أنه مفكر عاش آراءه بصدق واخلاص فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك . فآراؤه صورة لحياته وحياته صورة لآرائه ، لذلك أمضى الغزالي حياته هذه مناضلا ضد الآراء والأفكار والعقائد التي سبق أن كشف عنها وتبين له خطأها واقتنع بزيفها وبطلانها ، فقد نقد بشدة أيضا الاتجاهات الخاطئة في فهم الدين وصلة ذلك بالله والحياة ، اذ نقد المتكلمين في اتجاههم إلى تحويل عقائد الجمهور الى نظام من الايمان المثبت منطقيا والجامد عند عدد من الحجج الكلامية الشكلية ، وناهض مالا مسوغ له من الجهود التي كان البعض يبذلها لتحويل الدين الى قانون فقهي وقضائي بدل أن يبقى حيا عاملا موجها للسلوك ، باعثا له باستمرار الى وحدة الهدف المنسجم مع المثل العليا ، وخاصم الفلاسفة الذين لم يجد الكثير منهم في الدين أكثر من تأمل عقلي في النظام الكوني .

- ومن خلال ذلك كله - نظر الغزالي الى الدين بأسلوب خاص نابض بالحياة ليتحقق فيه ارتباط الظاهر بالباطن سواء أكان ذلك في معرفة الأصول أم الفروع أم العبادات أم المعاملات ، فهذه الازدواجية بين الظاهر والباطن هي من الأهمية بمكان في موقف الغزالي الديني ، حتى ليمكن القول أنها الدعامة الأساسية التي يستند اليها فهم الغزالي للاسلام .

---

(١) - المصدر السابق: ص ٨٨ - ٨٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ففي "كتاب العلم" الذي يفتتح به الغزالي "احياء علوم الدين" نجد أن المسألة المركزية فيه، والتي يدور حولها البحث وترتبط بها جميع الفصول، والتي تتسق مع آراء الغزالي حيثما وجدت في كتبه الأخرى وتنسجم مع اتجاهه العام، انما هي مسألة تمييزه بين علمين: "علم المكاشفة" أو علم الآخرة" و "علم المعاملة" أو علم الدنيا (١).

وهذا ما أفادنا به الدكتور محمد ثابت أفندي حيث أشار في بحثه (٢) الى أن الفكرة التي سيطرت على الغزالي هي فكرة احتمال الدين الاسلامي تفسيرين أو فهمين، أحدهما التفسير الدنيوي الذي يهتم بالانسان في ضوء وجوده الحاضر وثانيهما التفسيرالأخروي الذي يهتم بالانسان في ضوء مصيره البعيد.

الأول هو التفسير السائد لدى من سماهم الغزالي بالفقهاء وأصحاب العلوم الشرعية، والدين بموجب هذا التفسير، متجه بتعاليمه الى العيش في الدنيا كمزرعة للآخرة. وثانيهما هو التفسير الصوفي مما يكشف عن الاسلام من روح أخلاقي معرض عن الدنيا، والدين بموجب هذا التفسيرمتجه بتعاليمه الى الآخرة لذلك يسميه الغزالي "طريق علم الآخرة" كما يسمى أصحابه "علماء الآخرة".

هذه الثنائية التي صدرت عن فهم الغزالي الخاص للدين انما تجعل الغزالي أقرب الى الفلسفة المعاصرة منه الى الفلسفة الوسيطة، ذلك أن القول بالثنائية (الدينية) معروف في الفلسفة المعاصرة التي اهتمت بالمشكلة الدينية، وذلك عند أمثال وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) في كتابه "الذرائعية" الصادر سنة (١٩٠٧) والذي هو من أشد المحاولات اصرارا على التوسط بين مطالب العلم ومطالب الدين، وذلك بتفسير أسسهما تفسيرا جديدا (٣).

فانطلاقا من المبدأ الذرائعي التجريبي القاضي بوجوب تفسير كل ما ليس قابلا للملاحظة بما هو ملاحظ، يستخلص "جيمس" فهمين للدين أو تفسيرين: تفسير عقلاني وتفسير تجريبي، الأول ناجم عن المزاج العقلاني الذي يتغذى على المنطق البحت ولا يقيم أية صلة، مهما كانت - مع الحسية والملموسية أو مع الحقائق الخاصة بعالمنا وخبراتنا الأرضية، لذلك فهو دين غير ملحوظ، دين فلسفي، غير مبال بالبشر، ولأن الله في هذا المنظار، مثله مثل العقل المطلق، جليل متعال بعيد.

وعليه يكون هذا الدين العقلاني غير قادر على منح البشرالراحة والسكينة والطمأنينة.

أما التفسير الآخر، التفسيرالتجريبي، فهو التفسير الناجم عن المزاج التجريبي الذي يهتم بالدين من حيث نتائجه التي تصل خبراتنا وعقولنا معا.

---

(١) - راجع ذلك في موقعه الخاص من: "التأويل والكشف الصوفي".

(٢) - انظر مقاله: "في فلسفة الدين عند الغزالي" ضمن مهرجان الغزالي.

(٣) - مورتن وايت: عصر التحليل: ص ٦٨ أ من الترجمة العربية.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالتفسير التجريبي للدين هو الذي بوسعه منح الراحة والسكينة والطمأنينة والدفء لأنّ الله ، هنا ، هو : " من نوع اله ، عامل ، داخل الأشياء لا فوق الأشياء(١) " ، والبشر محتاجون الى خدماته الوضيعة في غمار محاولتهم البشرية أكثر مما تحتاج سماواته العليا الى سموه وجلاله(٢) ، كما في الفهم الأوّل .

ولأجل ذلك ، كان المفهوم التجريبي ، لا العقلاني للدين ، هو الصحيح لأنه المفيد : " اذا ثبت أن الأفكار اللاهوتية ذات فائدة للحياة الملموسة فانها سوف تكون صحيحة بالنسبة للمذهب الذرائعي ، بقدر ما تكون صالحة(٣) ".
كما نجد مثل هذه الازدواجية عند فيلسوف آخر ، هو فيلسوف " الحدس " الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) ، وهذا يتكلم في كتابه " منبعا الأخلاق والدين " على نوعين من الدين يختلفان في طبيعتهما الى حد أنه لا يصح أن يسميا باسم واحد ، أحدهما نابع من المجتمع ومعتقداته ، فهو يهم الجماعة ويتجمد في طقوس وتقاليد ، ويغلق الباب على نفسه فلا يقبل جديدا ، لذلك يسميه برجسون : " الدين السكوني " ، فيقول : " ان الدين السكوني يربط الانسان بالحياة ، وبالتالي يربط الفرد بالمجتمع ، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال(٤) " .
فهذا الدين السكوني يرضي الحاجة الى الخرافة لدى الانسان .
أما الدين الآخر فهو نابع عن أفراد ذوي عبقرية روحية ، ومن ثم فهو خاص بأفراد من المتميزين ، وبابه مفتوح دائما للتجدد والابداع ، اذ لا تقاليد فيه ، ولا خرافة بل ولا عقل ولا منطق ، يقول برجسون : " ان ربط الدين بمجموعة من الأفكار ورده الى المنطق ، أو الى ما قبل المنطق ، معناه أننا نعد أسلافنا الأقدمين جماعة من العقليين حتى لكأنهم أكثر عقلية منا(٥) " .
واذن هذا الدين ، هو ، بدون شك ، دين المتصوفة أرباب الحدس والبصائر ، ويسميه برجسون بـ " الدين الحركي(٦) " .
هذا هو موقف برجسون ، ولم يختلف عن هذا كثيرا ، موقف جيمس السالف .
وبذلك يمكن القول أن الفارق الحقيقي بين الثنائية الدينية كما رسمها الغزالي ، وبين ثنائية هؤلاء الفلاسفة المعاصرين ، لا يكمن في اختلاف الألفاظ والأوصاف

(١) - وليم جيمس : " الذرائعية " : ضمن عصر التحليل : ص ١٨٣ .
(٢) - المصدر نفسه : ص ١٨٤ .
(٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٤) - منبعا الأخلاق والدين : ص ١٩٢ من الترجمة العربية .
(٥) - المصدر نفسه : ص ١٦٢ .
(٦) - المصدر نفسه : ص ١٦٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والتحليلات فحسب ، وانما يكمن - كما يشير د . محمد ثابت الأفندي - في الفارق بين من ذاق فصلا تلك الاثنينية كما فصل الغزالي بسلوكه طريق علم الآخرة ، ومن اكتفى بوصف حالات المتصوفين الآخرين وصفا سيكولوجيا من الخارج ، وحللها تحليلا فلسفيا كما فعل جيمس وبرجسون[1] .

وهذا ، لا شك ، من شأنه أن يجعل الناس أكثر استعدادا للانتفاع بتعاليم الغزالي ، لأنها ناجمة عن خبرة وتجربة ، لا عهد لهؤلاء الفلاسفة بهما ، ولا للفلاسفة الاسلاميين ولا للفقهاء ولا للمتكلمين ، ولذلك : " أجمع العلماء والعارفين بالله على أنه لا شيء أنفع للقلب ، وأقرب الى رضا الرب من متابعة حجة الاسلام الغزالي ، ومحبة كتبه) فان كتب الامام الغزالي لباب الكتاب والسنة ، ولباب المعقول والمنقول ، والله وكيل على ما أقول[2] " .

١٠ - صدى الفهم الديني

لقد كان الغزالي مفكرا عاملا ومنظرا معا ، يستمد الفهم من العمل، والعمل من الفهم ، لذا كانت حياته خلاصة عملية ونظرية لموقفه الديني والفلسفي ، وجه المسلمين من خلالهما الى ضرورة النظر من جديد في كتاب الله وسنة رسوله لأنهما الينبوع الأول الصافي للاسلام ، كما اعتبر النظر الفقه الحقيقي في الدين ، لأن الدين ليس مجموعة من أقوال الفاهرين ولا هو طائفة من القضايا المبرهنة ، ولا مجموعة من التعاليم النظرية المجردة ، بل هو تفسير روحي لنصوص ذلك الينبوع الأول (الكتاب والسنة) ، صادر عن خبرة ذوقية نابعة من الذات الانسانية ، وقد كان الغزالي صادرا - في شرحه للنصوص الدينية وفي تأويله لقضاياها - عن فيوضات آرائه الخاصة التي لم يعرف مثلها عند الفلاسفة أو الفقهاء أو المتكلمين .

ولقد حارب الغزالي جميع المظاهر السلبية ، في الدين ، وفي الأخلاق العملية ، وفي النظر ، وفي التفكير ، فعاب الظاهرية والحرفية ، وناهض الجمود ، وانتقد التقليد ، وحارب التحجر ، ودعا الى الانطلاقة العقلانية الحرة ، الانطلاقة التي لم تتكئ على سلطة أو تقليد ، الانطلاقة التي لم تتجمد عند الحدود المنطقية ، والتي لم تتقولب بقوالبها الضيقة ، بل الانطلاقة العقلانية المفرونة بهدى تلك الروحانية (الصوفية) النابضة بالحياة .

فكانت مثل هذه الدعوات تقابل ، عند الفقهاء والمتكلمين ، بالازدراء أحيانا ، وبالتضليل والتبديع أحيانا أخرى ، فحرموا قراءة كتبه في المشرق ، كما لقيت كتب الغزالي في المغرب المالكي الأصول والفروع ، مصيرا مماثلا ، بل مصيرا أدهى وأمر ، اذ لم يجد الفقهاء في هذا البلد ، في تلك الدعوات العقلية والروحية إلا مؤشرات تماثل آراء الفلاسفة الممقوتين

---

(١) - من فلسفة الغزالي الدينية : ضمن مهرجان الغزالي : ص ٩٥ .

(٢) - عبد القادر للعيدروس : تعريف الأحياء بفضائل الاحياء : (ضمن الاحياء جـ ٥ ، ص ٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتساير اتجاه الزنادقة والمنحرفين والضالين .
فأحرقت كل ما طالته الأيدي من مصنفاته ، وشنع عليه أشد تشنيع (١) .
ونظرا لما تمتع به الغزالي من قدرة على الاقناع والاستمالة ، ولما كان له من البيان والمهارة في أسلوب الترغيب والترهيب ، فقد استطاع التأثير على آراء الناس وتوجيهها ، والنفاذ الى قلوبهم وعقولهم معا .

فبأسلوب الترغيب ، فسح الغزالي أمام الظاهرة الصوفية ، التي كانت محصورة في فئة معينة مكانا رحبا واسعا في الاسلام (الرسمي والشعبي) ، فأدخلها في حظيرة الشرع ، وطبقها عليه ، وأطبق هذا عليها ، ونزل بها الى مستوى أذهان الناس وقلوبهم ، فاعتنقوها كعنصر أساسي مكمل للدين ، وزاد في تكريمها حتى صارت طابع الاسلام السني بجميع فئاته .

وبأسلوب الترهيب أدخل الغزالي الى العالم الاسلامي من جديد ، عنصر الخوف والخشية الذي كان ذا أهمية كبيرة في توجيه السلوك الديني في صدر الاسلام ، فالصحابة والتابعون وتابعوهم ، كان معظمهم (٢) زهادا ، يتقللون في المأكل والمشرب ، وتسيطر عليهم رغبة النجاة من عذاب الآخرة . أما في عهد الغزالي - والتغيرات الاجتماعية الكثيرة قد أتت على جميع ميادين الحياة فلونت العلاقات الاجتماعية والسلوك بلون لم يعرف من قبل - فلم يعد ، والحال هذه ، لعنصر الخوف هذا ، ما كان له مع السلف ، من القوة والتأثير والرونق ، ولم يعد المسلمون يأبهون كثيرا للمصير الأخروي لانصرافهم الى الدنيا وافتتانهم بلذائذ العيش فيها ؟ فانتزع منهم ، ذلك ، الحماس الذي كان يدفع بالمسلمين الأوائل دائما الى العمل الجاد الذي من شأنه استتباع رضوان الله والنجاه من عذابه ، وبذلك فشى الفتور الديني ، على مالاحظ الغزالي ، وتشبع الباطن بمادية العصر ، وافتقر الى الروحانية المعهودة في صحابة رسول الله وتابعيهم ، وهذا بالضبط ما جعل موقف الناس

(١) - راجع ذلك في موقعه من الباب الأول الخاص بحياة الغزالي وكتبه .
(٢) - أمثال أبي عبيدة بن الجراح المتوفي سنة ١٨ هـ ، وأبي ذر الغفاري المتوفي سنة ٣٢ هـ ، وسلمان الفارسي المتوفي سنة ٣٢ هـ ، وعبد الله بن مسعود المتوفي سنة ٣٣ هـ ، وحذيفة ابن اليمان المتوفي سنة ٣٦ هـ من الصحابة ، وسعيد بن المسيب المتوفي سنة ٩١ هـ ، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب المتوفي سنة ١٠٦ هـ من التابعين ، وفيهم الحسن البصري الذي كان مذهبه في الزهد قائما على الخوف والخشية والحزن ، حتى قال عنه الشعراني في " الطبقات " ما نصه : " وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق الا له وحده " .
كما كانت رابعة العدوية ، المتوفية سنة ١٨٥ هـ ، كثيرة البكاء ، كثيرة الحزن ، حتى اذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من كثرة دموعها على ما ذكر الشعراني في " الطبقات " ، واليافعي في " روض الرياحين " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

، في عهد الغزالي وغيره) لا مبالياً إزاء التحذيرات والتخويفات الدينية التي كانت تدفع بالمسلمين الى الانابة الى الله ، والكف عن الذنوب وكل الاعمال المشبوهة ، ومباشرة الاعمال الجادة والمثمرة ، التي تنيل رضوان الله ، وهذا هو موقف التائب بكل أبعاده . والغزالي ، كمدافع كبير عن الدين ، وكمصلح ومجدد ديني ، ومربي أخلاقي ركّز كثيرا على مقام التوبة هذا ، ودعا الناس اليه بشتى الاساليب والطرق ، ودعمه - بحماسة لا تفتر ، ونشاط لا يكل - بكل العناصر التخويفية اللازمة ،

فعزز التعاليم الدينية الخاصة بذلك وأطنب فيها حتى جعل جميع التوجُّهات الناقصة والمنحرفة في العبادات والمعاملات والعادات ترتمش لمصيرها الابدان ، وترتعد لهذا المصير الغرائض ، مما ذكر فيه من المخاوف المرعبة والنتائج المرهبة ، والاخطار المروعة ، والاهوال المفرطة ، والشدائد المفزعة التي تنتظر مخالفي هذه التعاليم في كل المجالات ، والتي تنفطر لها أقسى القلوب ، وتلين أمام تأثيرهما أعتى النفوس[1] .

وبذلك أعاد الغزالي الى الدين قوته في النفوس ، ورونقه في القلوب وتأثيره في التوجه والسلوك .

ونظرا للثقافة الموسوعية التي اتسم بها فكر الغزالي ، ونظرا للشعور الديني العميق لديه ، فقد اعتبر الغزالي - أعظم من شرحوا عقائد السنة ، وأكثر من استخدموا مختلف العلوم الشرعية والعقلية لتأييد هذه العقائد ، وبالتالي ، فهو أكثر المفكرين دفاعا عنها فقد رد الغزالي أهل البدع من حشوية وباطنية ، ومعتزلة وفلاسفة ، وكان أكثر المفكرين خوضا في علوم هؤلاء (علم الكلام والفلسفة) ، وتوغلا الى أغوارها ، مما جعله في مركز الصدارة بِخَمْدِ ما كان يمكن أن يتأتى من هذه العلوم من تشويشات وتعقيدات تعكر بساطة العقيدة وصفاء السنة .

هذه هي رسالة الغزالي الدينية ، وقد اضطلع بها على أكمل وجه ، فاستحق عن جدارة المقام المرموق بين أئمة الفكر الديني ، فلقب ، وبحق بـ " المجدد " وبـ " محي الدين " وبـ " حجة الاسلام " وفي ذلك يعود المؤرخون الى حديث أسند الى أبي هريرة جاء فيه :

(١) - انظر مثلا ما جاء في " كتاب ذكر الموت " في جميع بياناته ، (الاحياء : ج ٤ ص ٤٤٨ - ٥٤٤) حتى ترى مدى حرص الغزالي الشديد على غرس التوبة في القلوب على طريق تصوير نتائج الذنوب تصويرا حسيا مفزعا للقلوب ، لكي يتسنى للقارئ تجنب هذه الذنوب على طريق ادراك نتائجها ادراكا لا لبس فيه ، فيكف عن أمثالها جريا وراء سلامته ونجاته .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" أن الله تعالى يحدث لهذه الأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مائة سنة .
وقد روي عن الامام ابن حنبل أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كان على رأس المائة الأولى ، وأن الامام الشافعي كان على رأس المائة الثانية ، ويكمل الحلقة الامام الحافظ ابن عساكر فيشير الى الامام أبي الحسن الأشعري اماما للمائة الثالثة ، وأبي بكر الباقلاني اماما للمائة الرابعة ، أما المائة الخامسة فكان على رأسها - كما أشار - حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالي(١) .

والغزالي نفسه كان واعيا لأهمية الدور الذي أسند اليه ، فحينما استُدعي للتدريس من جديد ، في نظامية نيسابور ، من قبل فخر الملك بن نظام الملك ، لم يلبِّ الغزالي دعوة فخر الملك هذه إلاَّ بعد أن : " انضاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة ، متواترة تشهد بأن هذه الحركة (أي الخروج من العزلة والرجوع الى التدريس) مبدأ خير ورشد قدرها سبحانه على رأس هذه المائة ، وقد وعد الله سبحانه باحياء دينه على رأس كل مائة "(٢) .

هذه هي الرسالة الغزالية ، وهي ، كما ترى ، لم تكن مجرد تهويل يخلو من المضمون ، ولم يكن لدورها أهمية وقتية تنتهي بانتهاء صاحبها ويتلاشى أثرها بتقادم الزمن ، ذلك لأنها رسالة انبنت على فهم خاص وأصيل ، وعلى موقف فكري ثابت ومتين ، وعلى طموح بعيد المرمى ، ورسالة مؤسسة على مثل هذه العناصر لا يمكن الا أن تكون كبيرة التأثيرة ، ثابتة الأهمية ، ومن المعلوم أن الاسلام منذ الغزالي الى الآن ، يشهد على نفوذ الرسالة الغزالية ، وما أدخلته عليه من بيانات وأثر ، عقيدة وسلوكا ، وفي هذا يشير المستشرق دنكن ماكدونالد بقوله : " يصعب علينا التكهن بما كانت تصل اليه يد الاسلام من الصلابة والعنف والصرامة لولا نفوذ الغزالي فيه ، فهو قد انقذه(٣) من التداعي والانهيار ، وفتح أمام المسلم الصادق باب حياة مستترة في الله .

(١) - انظر تعريف الاحياء بفضائل الاحياء : ضمن الاحياء : جـ ٥ ، ص ٩ .
(٢) - المنقذ : ص ١٥٩ (طبعة عبد الحليم محمود) .
(٣) - والحق أن الغزالي ، قد انقذ الاسلام من كثير من الممارسات " العادات " - " المعاملات " التي علقت به ، ومورست باسمه ، وهو منها براء ، وبذلك يكون قد انقذه من التداعي والانهيار بمعنى أنه صحّح التصورات الدينية وخلصها من الشوائب ، شوائب البيئات والعادات والثقافات المختلفة التي تختلف كثيرا أو قليلا عن الاسلام كما عرف في منابعه الأولى (الكتاب والسنة وحسب) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وقد صادف في حياته مرارة الاضطهاد كملحد هرطقي ،ولكنه اليوم يشار اليه بالبنان كأكبر أستاذ للجامعة الاسلامية[1] ".

والحق أن عبقرية هذا الرجل لا تقاس بما أحدثه موقفه الديني في الاسلام وحسب ، بل بما أحدثه في الفكر الانساني العام (العالمي) ، فحياة الغزالي وآثاره عبارة عن منهل روحي خصب وثري يرقى بهما الانسان - عبر كل زمان ومكان - نحو الكمال الذى يقيه حبل البهيمة ويجنّبه مزالق الهوى ،ويمده بالنور المبدد لروح الشك والتشاؤم واليأس ،فلا عجب ، بعد ذلك إن رأى فيه المفكرون شرقا وغربا المثل الأعلى للتفكير الديني .

(١) - عن الغواص واللآلئ : ص ٩ .

١١ - خاتمـــة :

من خلال كل ماسلفناه أحاط بالموقف الديني عند الغزالي ، فاننا نستطيع استخلاص ما يترتب على هذا الموقف من نتائج توضح الموقف الفلسفي الذي سنأتي على ذكـره لاحقـا .

-أولا : وجوب التقيد بمنهج مخصوص في تجاوز ظاهر النصوص. كان مجهود الغزالي منصبا حول فهم النصوص الدينية وايجاد صيغة لتفسيرها وتأويلها ، فانتهى الى عدم الوقوف عند حرفيتها حينما يشير العقل الى عدم انسجامه مع هذه الحرفية ، وبذلك يتحتم العدول عن الظاهر بحثا عن الدلالات المجازية التي يستقر عليها العقـــل على أن يكون ذلك بمنهج مخصوص يتحقق فيه ارتباط الظاهر بالباطن ارتباطا لا يدع مجالا للأوهام والاهواء والامزجة والنزعات الفردية والميول المذهبية التي من شأنهـا أن تجعل من الفاظ النصوص مجرد اشارات ورموز تكرس لصالح مذهب أو فئة أو طبقة، وعلى ألا يكون المعيار الذي يربط بين الظاهر والباطن ذاتيا ، بل موضوعيا بحسب المراحل الخمسة (١) التي لا يسمح بالانتقال من احداها الى الاخرى الا بالدليـــل العقلي والمنطقي الموجب لهذا الانتقال .

ثانيا : -القرآن تعبير عن المراد لا عن المعقول :

لما كان الله ارادة مطلقة عند الأشاعرة (٢) عامة والغزالي خاصة ،كان الكلام القرآني كله آيات (٣) ورموز ، تعبر عن المراد الالهي ،لا المعقول البشري ، فالقرآن كلام مفصح عن مقاصد الارادة الحرة ، اللامعلولة واللامتناهية والتي لا غائية وراءها . ولذلك لا تفهم النصوص الدينية من خلال مبدأ الغائية والعقلانية المطلق ، بل من خـــلال المطابقة الجادة للأوضاع اللغوية (٤) الحرة التي هي محض عرفية وتوقيفية ،أي التي هي عبارة عن نظام حر صدر عن مجرد تلقائية القوم (العرب) وسليقتهم ، ومشيئتهم ،وبيانهم الخاص باطلاق الاسماء والالفاظ ،دونما أي قيد من قيـــاس أو موازنة عقلية توجه هذا الاطلاق وتوجبه .

---

(١) -راجع قانون التأويل .

(٢) -راجع التأويل عند الاشاعرة .

(٣) - آيات تتناول الأحداث الطبيعية ، وأخرى ما وراء طبيعته (غيبية) وأخرى تتناول التاريخ ، وأخرى الحيوان وأخرى الانسان وهلم جرا .

(٤) -راجع : " الوضع اللغوي والتأويل " .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن فلا مسوغ لتلك الصيغ العقلية والمنطقية (القياس) الكثيرة الساعية الى اخضاع النصوص الدينية لأحكامها بغية تفسيرها وبيانها ، فأصحاب هذه الصيغ ، اذ يفعلون ذلك ، انما يرون أن للعقل حقا ، يدفع بهم الى مقايسة الأمور الالهية بحسب مبادئه، واخضاعها لأحكامه النسبية والضيّقة ، والحال أن الأمور الدينية والالهية هي من مشمولات الارادة ، لا من مشمولات العقل .

فلكي نطالع المراد الالهي ، يجب التفتيش عن الصيغ اللغوية التي ساق الله من خلالها الآية أو الرمز ، المفصح عن المراد .

ثالثا : التجربة هي المثل الأعلى للادراك الديني

لما كانت المضامين الدينية تعبير عن الارادة اللامتناهية ، كان الادراك الديني الصحيح ، لا يكمل على طريق الاكتفاء بتأمل هذه المضامين تأملا عقليا ، وانما على طريق ممارسة العبادات وعلى طريق اخضاع العقل والسلوك وارغامات الى منهج مخصوص في الحياة، وعلى طريق تربية الارادة تربية تسمى الى التوافق والتطابق مع تلك الارادة الالهية اللامتناهية التي أوجبت هذه المضامين .

والصوفي ما سمي مريداً ، إلاَّ لأنه ، منذ البداية ، حدد لنفسه هذه الغاية أو هذه المطابقة وسلك (١) اليها وفق المنهج المؤدي اليها ، " الطريق " (وهو المنهج المخصوص) .

ولعل في تجربة " الفناء " ما يشير الى حصول قمة هذه المطابقة ، وحينئذ يرجع المريد وقد شاهد ، واطلع ، وأدرك من المضامين والحقائق ما لا يسع اللسان بيانه ، ولا العقل التعبير عنه .

فالتجربة ، والحال هذه ، هي أهم ما في الدين ، وأهم ما في الولوج الى المراد ، ومطالعة الحقائق الكامنة وراء الآيات والرموز .

وبالجملة :

لما كان المراد الالهي هو الحقيقة والجوهر الديني الذي لا ينفذ اليه نظر الانسان ، فانه أعطي لنا هذا المراد من خلال الآيات والرموز والصيغ اللغوية التي تكسي هذه الآيات والرموز وتغلفها ، وعلى العلوم الشرعية (اللغة - التفسير - الفقه - الكلام) ، والحالة هذه ، وصف هذه الرموز ، وشرح وقائعها ، وتحديد معطياتها ، واستخراج عناصر العقائد والأحكام التشريعية منها ، وبذلك تكتمل الشريعة ، أما العلوم العقلية (الرياضة - المنطق - والفلسفة أحيانا ، بقدر اعتمادها على الرياضيات) فبدل من أن تجمل من

---

(١) - " ورسالة الطير " للغزالي ترمز الى هذه الواقعة ، حيث اجتمعت أنواع الطيور واختارت العنقاء لها ملكا ، فلما كانت العنقاء تسكن الغرب ، جدت الطيور في طلبها وسلكت اليها حتى اذا مات أكثرها في الطريق ، وبلغ الباقون الغاية علموا أنهم انما بارادة الملك قد أتوا اليه . (راجع كتب الغزالي في الباب الأول) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه الآيات والرموز منظومات عقلية ومنطقية منغلقة وتسقط عليها أنظمتها الغائية ، أن تحللها ، وتفككها ، مستنبطة منها مجالاتها الكونية ، ودلالاتها الفلسفية ، التي تتخذها عقولنا ، كمرتكزات ونقاط استناد(١) نيرة ، في تفسيراتها الماهوية ، وبالتالي ، في نظرتها العامة الى الوجود والكون .

ومن هنا كانت معرفتنا الدينية ، تتفرع الى معرفة شرعية من حيث هي منصبة على استخراج العناصر التشريعية ، والى معرفة فلسفية من حيث هي منصبة على تبين الدلالات الفلسفية وكانت الأولى لا نهائية لأنها تنصب على الجزئيات اللامتناهية كما هو الحال في الفقه . وكانت الثانية رغم كليتها غير يقينية ، لأن اليقيني هو الذي لا يمكن معرفته الا على وجه واحد ، بحيث يكون أي وجه آخر له مؤديا به الى مجرد الظن والاحتمال ، نازعا عنه صفة اليقين ، والحال ، أن الواقع يشير الى ما لا نهاية له من الأوجه التي استخلصت من تلك الوقائع (٢) والآيات والرموز ، فليست اذن يقينية ، والسبب أن هذه الآيات والرموز والعلاقات والصيغ التي يتألف من مجموعها ، المضمون الديني ، ليست منغلقة ولا نهائية ، اذ هي قابلة أبدا للحركة والنظر والاستنباط والاستنتاج والاستكشاف من جديد .

من هنا كان الدافع أبدا الى الاجتهاد ، وعدم الركون الى ما توصل اليه السالفون ، بل والمعاصرون من معارف وأحكام ودلالات .

وهذا ما جعل من الغزالي شخصية مستمرة الحركة الفكرية ، داعية الى تأكيد عدم الكفاية في ما وصل الينا من معارف ، والى نبذ التقليد ، واستعمال الرأي والاجتهاد بالمعنى الواسع لكلمة رأي واجتهاد ، وتبني الاستقلالية في جميع وجهات النظر ، ومخاطبة الناس بقدر نصيبهم من التبعية والتقليد ، أو الاستقلالية والتفكير .

والاجتهاد ، يشمل جميع العلوم ، العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، التي تتناول الحقيقة الدينية ، والغزالي الذي خاض في هذه العلوم ، عالج الحقيقة على المستوى الذي أتاحته هذه العلوم ، ومن غير ادعاء منه بملامسة الحقائق ، خاصة اذا كانت هذه الحقائق من نوع المعارف الالهية ، وهذا ما يعلل هجوم الغزالي على الفلاسفة العقليين بل والمعتزلة أيضا ، الذين طرحوا آراءهم واستنتاجاتهم الدينية على أنها كذلك في الحقيقة والواقع ، لمجرد أنها متوافقة مع مطالب العقل ، أو فيما بدا لهم أنها متوافقة معها ،

---

(١) - وقد رأيت كيف استخرج الغزالي مثل هذه الدلالات الفلسفية في موقفه من التوحيد ومن الآيات القرآنية ، كآية النور مثلا .

(٢) - هذه هي الوقائع التأويلية التي رأيناها مع مختلف الفرق والمذاهب، والتي هي مع كثرتها ، لم نركز إلاّ على البعض القليل منها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والحال أن هذه الآراء التي أنبنت على تحليلات عقلية لا تتسم معرفتها بأي يقين ، وكل ما هنالك أن التحليل العقلي للآيات والرموز الدينية ، يمكن فقط أن يستعان به في وضع وجهة نظر عقلية كونية عامة (فلسفية) لكن دون الادعاء بالنهائية في النتائج والجزمية في الأحكام .

هذا كله ما تفعله العلوم الشرعية والعقلية ، بصدد المعارف الدينية ، وتبقى تلك الرموز والآيات مستغلقة نسبيا حتى تنجلي أمام الكشف الصوفي انكشافا لا يبقى على أي احتمال فيها ، وذلك بواسطة " نور " تصدره - كما سلف - الارادة الكلية الى الارادة الجزئية ، فلا يقع هذا النور إلاّ لمن كملت فيهم هذه الارادة وتأهلت للاطلال بصاحبها على " المرادات " الكامنة وراء الآيات .

وبذلك يكون المستوى الأول ، مستوى العلوم الشرعية والعقلية واقعا فيما يسميه الغزالي بـ " علوم المعاملة " ويكون المستوى الثاني ، وهو مستوى الذوق ، واقعا فيما يسميه الغزالي بـ"علم المكاشفة" .

وفي المستوى الأول نجد الغزالي مفكرا دينيا (فقيه ومتكلم) مجتهدا ومستقلا، وفيلسوفا انتقاديا لاذعا، ومنطقيا بارعا ، وفي المستوى الثاني نجده رجلا ربانيا، وحكيما روحانيا كبيرا (من حيث هو متصوف ومنظر لهذا التصوف) .

واذن من خلال هذين المستويين اللذين يجسدهما موقف الغزالي الديني ويتمركز عليهما جهده، تنبني لديه نظرية في الحقيقة تُأدّي الى القول بالازدواجية ، ولعل هذا ما أدى فيما بعد ، بابن رشد الى تبني نظرية في " الحقيقة المزدوجة " ، أو على الأقل ، هو ما أوحى لابن رشد بها[1] وهو المطلع اطلاعا واسعا ومتفهما على اتجاه الغزالي ومغزى فكره العام ، وان كان ابن رشد قد وظف هذه الازدواجية لصالح الفلسفة المشائية حيث أوضح مؤاخاة الشريعة للفلسفة ، أما الغزالي فلعله ترك المجال أمام هذه المآخاة في المستوى الأول ، مستوى علوم المعاملة حيث تؤدي كل العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، بما فيها الفلسفة ، إلاّ الى معارف احتمالية أو اعتقادية ، لا مجال لليقين فيها ؛ فابن رشد اذ يقرر "ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " انما يجعل المستوى الأرقى لمطالعة النصوص الدينية هو ما يتأتى على طريق الجدل العقلي (الفلسفة) ، وبالتالي، تحميل النصوص - حال شرحها وتأويلها - ما تقتضيه الفلسفة بالذات من معان ومفاهيم ، هذا بالنسبة للعلماء أهل البرهان .

---

١)- لقد أشار ماكدونالد الى هذه العلاقة بين مذهب الغزالي وابن رشد في "الحقيقة"، بل ذهب الى تأكيدها ، انظر : (ENCECLOPEDIE de l'islam. Tome II, P 156.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما الجمهور فلهم الظاهر ، والموعظة ، وأما المتكلمون فلا بأس باتاحة بعض التأويلات لا كلها ، لهم ، لعدم ترقيهم الى مستوى البرهان .
والمبدأ الفلسفي عند ابن رشد أن العقل فوق كل سلطان ، وبذلك تحقق نظرية ابن رشد في التوفيق بين عنصريها ـ الدين والفلسفة (١) .
وقد استنتج المستشرق هنري كوربان ، من وجهة نظره ،
أنّ النظرية الرشدية للحقيقة لم تكن في تاريخ الفكر الاسلامي إلاّ مأزقا أو حادثا عرضيا لأنها ـ كما يرى ـ نابعة عن فلسفة عزلت نفسها عن فلسفة الاسلام النبوية (٢) .
والحق ، أن للاسلام فلسفة ، قد يعبر عنها الاسماعيليون وقد يعبرعنها المعتزلة ، أو الاشاعرة ، أو الصوفية ، أو الظاهريون .
ولكن بالتأكيد ، لا تنحصر هذه الفلسفة ، فيما هو محتكر على المشائين المسمين عادة ، ووحدهم ، بالفلاسفة الاسلاميين .
والغزالي ، كان ، أحد هؤلاء وأوضحهم تعبيرا عن هذه الفلسفة التي التحمت بالموقف الديني ـ الذي أتينا على بيان نتائجه ـ والتي ستبينها الفصول القادمة الخاصة بالموقف الفلسفي ، والتي تبينت منذ الآن ، نزعتها الانتقادية ، واتجاهها التجريبي .

---

(١) ـ لأنّ كلا منهما يختلف ، في واقع الأمر ، عن الآخر ، في المبدأ حيث الدين مبدأه الوحي في حين أن الفلسفة مبدأها العقل . ويختلفان في المنهج ، والاسلوب ، حيث أن الدين يعتمد على الأسلوب الانشائي المدعم بالترغيب والترهيب في حين أن الفلسفة لا تعتمد ـ حسبما يفترض ـ إلاّ على الأسلوب الخبري المدعم بالبرهان ، ويختلفان في الغاية حيث يرمي الدين الى غاية عملية ، هي بدورها وسيلة الى غاية أبعد ، وهي الغاية الأخروية ، في حين أن الفلسفة لا ترمي الا الى غاية نظرية محصورة في عالمنا الراهن .
ولعل هذا ما جعل من تلك المحاولات الرامية الى مؤاخاة الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين ، محاولات متعثرة ، لم تبلغ ما قصدت اليه .

(٢) ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٤٤ ـ ٤٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

البـــــاب الرابـــــع

الموقف الفلسفي العام مـــــــن خـــــــلال :

أ - نظرية القيم (الحسن والقبح) .

ب - نظرية المنطـــــــق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نظريـــة القيـــم وتشمـــل :

١- معنى الواجب

٢- القيمة بين الذاتية واللاذاتية

٣- القيمة اجتماعية ونفسيـــة

٤- النظرية في ضوء معطيات علم النفس الاجتماعي .

٥- تعليق

٦- خاتمـــة

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" ... ومستحسنات العقول هي الرأي الذي

لا أرى التعويل عليه ... " - الغزالي -

(القسطاس المستقيم : ص ٦٤)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ا ـ معنى الواجـــب

انطلاقا من الأصـل الثاني من الاصول الاعتزالية الذي يتعلق بالعدل الالهي ، استخلص المعتزلة مفهومهم للواجب ونظريتهم في الصــلاح والأصلح ، وطبقوا مفهوم الواجب هذا على الخالق والمخلوق على عادتهم في قياس الله على الانسان ؛ فالانسان لما كان لا يفعل إلا لغاية ، وكان الناس يتفاوتون في الغايات ، وكلمــا كان أحدهم أعدل وأحكم كان أصح غاية وأصح توجيها لأعماله الى هذه الغاية ، كانت أفعال الله بالأساس موجهــة الى غايــة لأنه أعدل وأحكم ، وأفعالـــه أصح توجيها من خلقــه .

وهذه الغاية التي تتوجه اليها أفعال الله يجب أن تكون في نفع العباد ، اذ أن الله منزه الـذات من مثل هذا النفع الذي من شأنه أن يتعلق بالمخلوقات ، وهي ـ أي أفعال الله ـ موجهة الى خير العباد وصلاحهم ، وعدم ظلمهم وايلامهــم أو تكليفهم ما لا يطاق .

فالوجوب في حـق الله ـ حســب المعتزلة ـ يتمثل في اتباع خطة في الأفعال ، ومن لا يتبع خطة وغرضا في أفعاله لا يعد حكيما ، بل عابثا ، والله حكيم ، والعبث مناف للحكمة ، فوجب على الله اتباع ما يستلزمه عدله وحكمته ، وبذلك تكون أفعـال الله معللة بالواجب ذاته ، هذا بالنسبة لله ، والانسان من جهته ، مطالـب باتباع الواجب ، وهو الايمان بالله أولا وشكر نعمه ثانيا ، واتباع مكارم الاخلاق ثالثا ، بغض النظر عن دعوات الرسـل والأديان الى مثل هذه الواجبات . فالانسان مطالب بذلك حتى في غياب الشريعة ، في كل مكان وزمان ، ولما كان الأمر كذلك كان هذا الوجوب يستمد وجوده من العقل لا من الشرع . فالعقل هو الذي يمليه في كل مكان وزمان ، ويفرضه على الناس بمختلف اجناسهم وبيئاتهم ، فحيثما وجد انسان تـام النضج والعقل فانه يدرك هذا الواجب ويُعاقب على عدم الالتزام بمقتضياته .

فالواجب بهذا المعنى كلـي وشمولي ، والكلية والشمولية صفتان تتسم بهما الأحكام العقلية ، وعلى هذا يكون الواجب عقلي المبدأ .

فمثل هذا الموقف الاعتزالي في تحديده لمعنى الواجب ، يتصدى له الغزالي بالتفنيد المفصــل في كتابه : " الاقتصـاد في الاعتقــاد "[1] .

---

(١) ـ انظر : ص ١٦٨ ـ ١٨٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

حيث يظهر فساد نظرية الصلاح والأصلح الواجبين مع ما يرتبط بهما من مسائل وقضايا ، وبعد تحليل لمعنى "الواجب" ينتهي الى القول : " المخصص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر ، فان كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا ، وان كان ذلك في الدنيا ، وعرف بالعقل ، فقد يسمى أيضا ذلك بالعقل واجبا ." (١)

وهذا يعني أن الواجب عند الغزالي يتضمن معنيين أحدهما عقلي وعام لا يختص بالآخرة ، والآخر شرعي وخاص بالآخرة ، وفي كليهما يشترط تلافي التعرض للضرر .

وبموجب ذلك فان مفهوم الوجوب الاعتزالي حينما تقاس به أفعال الله ، فانه يؤدي الى الشناعات والمحالات . وهي أن الخالق قد يتعرض للضرر - هو الآخر - مثله مثل سائر مخلوقاته العاقلة التي ينطبق على أفعالها بالأساس مفهوم هذا الواجب، فهي التي يجب أن تفعل كذا وكذا والا تعرضت لضرر عاجل أو آجل . فمفهوم الواجب عند الغزالي ، بل والأشاعرة عامة ، لا ينطبق على الله وأفعاله وعدله كما يريد المعتزلة أن يطبقوه . (٢)

فبمناسبة قول المعتزلة بالخلق والتكليف الالهيين الواجبين يقول الغزالي : " قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم ، فاننا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تركه ضرر إما عاجلا أو آجلا ، أو ما يكون نقيضه محالا ، والضرر محال في حق الله ، وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ." (٣)

---

١) - المصدر نفسه : ص ١٦٩

٢) - راجع التأويل عند المعتزلة وكذلك عند الأشاعرة في فصليهما .

٣) - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٧٦

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وإذن في ترك الخلق وترك التكليف ، وترك بعثات الرسل ، وترك الثواب والعقاب والصلاح والأصلح ، كل ذلك لا ينجم عنه المحال العقلي - كما ترى المعتزلة - وهذا كله لا يدخل تحت مفهوم الظلم فيكون متقابلا ومتناقضا مع مفهوم العدل الالهي اذ : " الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح ، فان الظلم انما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ... فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ، ولا يتصور أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه .(١) "

والمقصود من طرح مفهوم الواجب عند الغزالي تبيان أن تصوّرنا لأفعال الله ، كالعدل والحكمة ، وفهمهما فهما عقليا قياسا على أفعالنا ، أمر غير صحيح ولا جائز ، اذ كيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغايات التي تخضع لها عقولنا ، م نفسر غاياته من اعماله بهذا التفسير الانساني ونعللها بتعليله ، فهل أن الأفعال وصفاتها عند الخالق والمخلوق واحدة ؟ وبمعنى آخر فهل قيمة هذه الأفعال واحدة في الحالتين حتى نحكم عليها ونقيسها بمقياس واحد هو العقل ؟ ، ثم هل أن أفعالنا تستمد قيمتها من العقل حقا ؟ . وبكيفية الجواب على مثل هذه الأسئلة التي أوحى بها مفهوم الواجب ، ننفذ الى صميم نظرية القيم لدى الغزالي كما سيتبين لاحقا .

---

(١) - المصدر نفسه : ص ١٨١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢ ـ القيمة بين الذاتية واللاذاتيـــة

لما قرر المعتزلة بمنهجهم العقلي ، أن الله عادل حكيم ، وأن أعمالـــه لغاية ، وأنه يتبع العدل في أعماله للوصـــول الى هذه الغاية ، كان من الطبيعي أن يؤدي بهم هذا الى البحث عن طبيعة الأعمال ذاتها وتحليلها وتبين حقيقـة صفاتها ، وهل هذه الصفات ذاتية لتلك الأعمال أم خارجية ؛ فالعدل والشجاعة والحكمة والكرم في الأعمال والأفعال جعلت هذه الأعمال حســـنة لذاتها أم أنهـــا حسنـــة من أجل صفة ألصقت بها الصاقاً ؟؟ والكذب والجبن والبخل والظلم فـــي الأعمال جعلت هذه الأعمال قبيحة لذاتهـــا أم أنها قبيحة من أجل صفة تعلقـــت بها من خارج ذاتها ؟

يخبرنا الغزالي فيقول : " ذهبت المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل ، كحسن انقاذ الغرقى ، والهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حســن الصدق ، وكقبح الكفــران ، وايلام البـــرئ والكذب الذي لاغرض فيه . ومنها ما يدرك بنظر العقـــل[1] كحســـن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع . ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات ، وزعمـــوا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيهـــا

---

١) ـ يقول القاسم بن محمد المعتزلي ، المتوفى سنة (١٠٢٩ هـ) وهو الجامع لتراث المعتزلة ، في كتابه " الأساس " : ص ٥٤ : " النظر مشترك والمراد به هنا اجالة الخاطر في شيء لتحصيل اعتقـــاد ، ويرادفه التفكر المطلوب به ذلك ، وهو صحيح وفاسد ، والأول ما يتبع به أثر نحو التفكر في المصنوع ليعرف الصانع ، والثاني ما كان راجحا بغيب ، نحو التفكـــر في ماهية الروح وذات الباري تعالى . " (عن محمد حمود : نظرية المعرفة عند المعتزلة ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر : العدد ٤/٥ آب ـ ايلول ١٩٨٠ ، ص ٩٤)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة (١) .

وهذا يعني أن الصفات ذاتية للأعمال ، فالكذب فيه قبح ذاتي ، والصدق فيه حسن ذاتي ، ومن أجل هذا لا يجوز على الله فعل الكذب لما فيه من قبح ذاتي ، ومن أجل هذا وجب على الله اتباع العدل والمصلحة وارسال الرسل واثابة المطيع واخلاد أصحاب الكبائر في النار لأن كل ذلك من العدل ، والعدل فيه حسن ذاتي ، والظلم الذى هو نقيض العدل ، فيه قبح ذاتي ، فلا تتعلق به أفعال الله .

وبهذا المنهج العقلي في تحليل الأعمال وطبيعتها ، استخلص المعتزلة نظريتهم في الحسن والقبح التي تقضي بأن الشرع ليس مستقلا في أمره ونهيه ، في تحسينه وتقبيحه ، بل هو تابع فيهما للحسن والقبح الذاتيين ، فأمره بالمحافظة على الأنفس والأموال انما هو لما فيها من حسن ، ونهيه عن القتل والسرقة انما لما فيهما من قبح ، ومحال أن يحكم فيأمر بالقتل والسرقة وينهى مثلا عن الأمانة ، وكذلك العقل يستحسن أشياء لادراكه ما في ذاتها من حسن ويستقبح أخرى لادراكه ما في ذاتها من قبح . وكل ما هنالك أنه يدرك صفات هذه الأشياء بالضرورة ، أي من غير اعمال النظر ، كما أخبرنا الغزالي ، وقد يدركها بعد الجهد واعمال النظر ، والشرع نفسه حيث يوجب أمورا فانما لما فيها من حسن وحينما ينهى عن أخرى فانما لما فيها من قبح ، وهو اذ يفعل ذلك يكون مخبرا عن صفات تلك الأمور لا مثبتا لها ، ويكون العقل مدركا لها لا منشئا (٢) وما يوصف من الأشياء ومن اعمالنا بالحسن والقبح هو عين ما يوصف من اعمال الله بذلك .

وهكذا انتهى المعتزلة الى أن صفات الأشياء من جمال وخير وحق وشر وباطل ، صفات عينية في هذه الأشياء ، ولها وجود مستقل عن عقولنا ، ووظيفة العقل تبين هذه الصفات وادراكها ، ووصلوا من خلال ذلك كله ، الى أن الانسان حتى لو لم تبلغه دعوة سماوية تبين له الحق " الحسن " فلا عذر له في الجهل بخالقه (الحق أو الحسن) لدلالة العقل عليه ، والانسان ملزم - حتى في غياب هذه الدعوة

---

١) - المستصفى من علم الاصول : حـ ١ ، ص ٣٦

٢) - بتصرف عن : ضحى الاسلام : حـ ٣ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

- بفعل الحسنات ، وترك السيئات ، لأن العقل مرشد الى ذلك .

وهكذا أصبحت هذه المسألة والقضايا المرتبطة بها[1] من مسائل أصول الفقه . والغزالي في كتابه الهام ، المخصص لمثل هذه المسائل الاصولية ، والمسمى : " المستصفى من علم الاصول " يركز النقاش حول هذه المسألة ، ساعيا الى تبيان خطأ مسلمات المعتزلة ونتائجهم وطرقهم ومعالجتهم للقضايا أصلا .

ولئن كان سائر الذين كتبوا في الأصول من قبل الغزالي وبعده قد عنوا بهذه المسألة من حيث جوانبها الأصولية الشرعية ، فان الغزالي قد تميز عنهم جميعا بأن وضع المسألة في اطارها الفلسفي الشامل ، وأناطها بجذورها المتصلة بحقيقة القيم وعلاقة هذه القيم بالتاريخ والثقافة والنفس الانسانية وسيكولوجيتها . وهذا ما سينجلي لنا من خلال ما سيأتي .

وبعد : فان قولنا هذا حسن وذاك قبيح يبقى قولا عاما ، والى حدّ ما غامضا ، ما لم نجر تحليلا على معنى الحسن والقبح ذاتهما[2] ، وهذا ما تعرض له الغزالي بادئ ذي بدء اذ انتهى الى أن الاصطلاح في هذا المعنى على ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : مشهور وعامي ، وهو أن الأفعال تنقسم الى :

أ - ما يوافق غرض الفاعل .

ب - ما يخالفه .

ج - ما لا يوافق ولا يخالف (محايد)[3]

---

١) - أي كون الانسان مطالبا بالايمان بالله وبآخرته ، ومطالبا بمكارم الاخلاق حتى في غياب الدعوات السماوية والرسل .

٢) - من أجل المقصود من معنى الحسن والقبح ، وكونهما عقليين أو شرعيين ، والمواقف المذهبية في تحديدهما ، يراجع : التأويل عند الشيعة " حين ذكر موقفهما منهما .

٣) - المستصفى من علم الاصول : جـ ١ ، ص ٣٦ . وأيضا الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٧٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالموافق يسمى حسناً ، والمخالف يسمى قبيحاً والمحايد يسمى عبثـاً لا فائدة فيه ، ذلك أن الفعل اذا كان موافقاً لشخص ، مخالفاً لآخر ، فهو حسن فـي حق من وافقـه ، قبيح في حق من خالفه ، حتى أن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه ، قبيحاً في حق أوليائـه . فاطلاق الحسن والقبح عند الناس على الأفعال كاطلاقه على الصور ، فمن مال طبعه الى صورة أو صـوت شخص قضى بحسنه ، ومن نفر طبعه من شخص استقبحه : " ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع ، فيكون حسناً في حق هذا ، قبيحاً في حق ذاك ، حتى يستحسن سمـرة اللـون جماعة ، ويستقبحها جماعـة ".[1]

فالحسن والقبح في اطلاق الناس عبارة عن الموافقة والمخالفة ، وهما أمـران اضافيان يختلفان بالاضافات ، وهـذا شـيء ، وصفات الذات التي لا تختلف بالاضافة ، كالسـواد والبياض ، شيء آخر ، اذ لا يتصور أن يكون الشيء أسود في حق انسان أبيض في حق انسـان آخر .[2]

الوجـه الثاني : وهو التعبير بالحسن والقبح عما حسـنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون الفعل الالهي حسناً في كل حال ، خالف الفرض أو وافقه ، ويكون : المأمور به شرعاً ندباً أو ايجابـاً حسناً ، والمباح لا يكون حسناً .[3]

---

١) ـ المستصفى : جـ ١ ، ص ٣٦ .

٢) ـ المصدر نفسـه والصفحة نفسها وأيضا الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٧٠ .

٣) ـ المصدر نفسه ، والصفحة نفسها . (المستصفى) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوجه الثالث : وهو التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله ، فالمأمورات بهذا المعنى حسنة ، وكذلك المباحات [1] .

ويجمل الغزالي موقفه من معنى الحسن في الأوجه الثلاثة بقوله :

" هذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف اضافية ، وهي معقوله ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها ، فلا مشاحة في الألفاظ ، فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ، ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات . [2] "

وهنا يختلف الغزالي مع المعتزلة فيؤكد على القيمة النسبية للشيء والتي تنضاف اليه اما من خلال الشرع ، او من خلال الموافقات والمخالفات (الأغراض ، والطباع) وبذلك ، فلا شيء عند الغزالي ذو قيمة ذاتية ، أي مستقل عن الأغراض ، شرعية كانت هذه الأغراض او انسانية .

وان معقولية هذه القيم تتجلى في تبين الاضافات المختلفة التي اسهمت في تحديدها ، ولما كانت هذه **الاضافات** مختلفة ومتنوعة وذات أوجه ومظاهر متعددة ومتداخلة ، كان تبيّنها يحتاج الى الجهد واعمال النظر . وما لا يحتاج لمعرفته وتبينه الى اعمال النظر ، هو تلك الامور البيّنة بذاتها كالواحد أصغر من الاثنين ، وغير ذلك من الامور البديهية الجلية ، وهي التي ينطبق عليها القول بأنها تدرك بضرورة العقل

وهكذا يتمحور الاختلاف حول نقطتين اثنتين :

أولا كون قيمة الشيء ذاتية فيه ، وكون ذلك مدركا بضرورة العقل ، فالقتل مثلا

---

١) - يبدو أنّ المباح " في الوجه الثاني محايد شرعيا ولذلك فليس له والحال هذه ، حسن ولا قبح من جهة الشرع . وهو أي " المباح " ان كان على الانسان أن يفعله ، ودخل ضمنّ اغراضه ، كان حسنا، ويبدو أن هذا هو المقصود من " المباح " في الوجه الثالث . حيث اقترن بالمأمورات والواجبات : " مالفاعله أن يفعله " .

٢) - المستصفى : جـ ١ ، ص ٣٦ .

عند المعتزلة قبيح لذاته ان لم تسبقه جناية وان لم يعقبه عوض ، كما أن ايلام البهائم وذبحها قبيح على هذا القياس لو لم يثبها الله عليه في الآخرة.
اما الغزالي فانه يرد هذا الموقف انطلاقا مما سلف فيقول : " القتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية او تتعقبه لذة الا من حيث الاضافة الى الفوائد والأغراض ، وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا ؟ ولو كان فيه عصمة دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا ، بل واجبا يعصى بتركه ، والوصف الذاتي كيف يتبدّل بالاضافة الى الأحوال ؟! "(١)
هذا بالنسبة للذاتية ، وأما كون القتل وقبحه مدركا بالضرورة ، فان هذا فاسد عند الغزالي ، لأن الضروري لا نزاع فيه ولا خلاف ، والعاقلون يسلمون بالضروريات تسليما اضطراريا ، فليس لهم أن يعتقدوا بما يمليه عليهم العلم الضروري او لا يعتقدون ، والحال أن جمعا من العاقلين يخالفون المعتزلة في كون القتل قبيحا وكون هذا القبح مدركا بضرورة العقل ، يقول الغزالي : " يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعتقد لها جريمة ولا ثوابا ، فدلّ أنا ننازعكم في نفس العلم ."(٢)
ويرى أنه حتى لو سلمنا اتفاق العقلاء على حسن أمر ما أو قبحه ، فان هذا لا يعد حجة بأن هذا الامر ضروري اذ يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري ، ويرى الغزالي أن الكثير من الأمور الدينية التي وقع عليها اتفاق العقلاء ، قد يقف الملاحدة ازاءها موقف من لا يعتقد بقبحها ولا بحسن نقائضها .(٣)
أما الامور الاخلاقية التي يبدو فيها الاتفاق متحققا لكون الناس جميعا في ماضيهم وحاضرهم متفقين على استحسان فعل الخير حتى لو لم يكن منهم من يعتقد بأصل الدين ، أو منتظر لثواب ، بل حتى لو كان فعل الخير هذا لا يوافق غرض الفاعل كوجوب الابتعاد عن الكذب المجرد من الأغراض وكوجوب انقاذ الغرقى بدون أي مقابل ، هذه الامور التي تبدو لنا معقولة ضرورة لتحقق الاتفاق فيها ، فانها عند

---

١) ـ المصدر السابق نفسه ص : ٣٧ .
٢) ـ المصدر نفسه ، والصفحة نفسها
٣) ـ المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الغزالي لا تستند الى أية ضرورة عقلية ، وكل ما هنالك أنها تستند الى مجرد الشهرة ، وهي من جملة القضايا المشهورة : " ... التي لا يعوّل فيها الا على مجرد الشهرة ونظر العوام . " فهي ليست : " أوليات لازمة في نظر العقل" لأنها : " ... أمور تتكرر على السمع منذ الصبا ويتفق عليها أهل البلاد لصالح معاشهم ، فتتسارع النفوس الى قبولها لكثرة الالف ، وربما تؤيدها مقتضيات الأخلاق من الرقة والجبن ، ولو قدر الانسان نفسه وقد خلق عاقلا ، ولم يؤدب باستصلاح ، ولم يتشبث بخلق ، ولم يأنس باعتياد ، وأورد على عقله هذه القضايا ، أمكنه الامتناع عن قبولها .[1]"

بهذا يخلص الغزالي الى النتيجة المنطقية وهي أن ليس وراء ادراك الامور ونعتها بالحسن والقبح ، أو الخير والشر ضرورة عقلية تُلزم هذا الادراك وهذا النعت طالما ليس هناك صفات ذاتية ، وطالما ليس هناك الا مجرد اضافات واعتبارات تابعة للشهرة والأحوال .

وعلى هذا فالقيم ليست عقلية ولا ذاتية .

---

١) - مقاصد الفلاسفة : ص ١٠٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣ - القيمة اجتماعية ونفسية

لما كانت قضايا التحسين والتقبيح مستمدة من الشهرة ، فان هذه القضايا تتفاوت قوة وضعفا بحسب نصيبها من الشهرة وتختلف تبعا لاختلاف البلدان والعادات والمصالح . والغزالي بتحليله الفلسفي الشامل يجد عناصر تصورنا للحسن والقبح مستمدة لا من الفطرة الانسانية وانما من الثقافة الانسانية والأحوال والظروف الاجتماعية .

فالغرض أو الفائدة على صعيد الفرد ، تصبح على صعيد المجتمع مصلحة تحدد تصورنا للقيم ، والغزالي يشير الى أن الناس قد درجوا على : " محبة التسالم والتصالح والتعاون على العيش ، ولذلك يحسن عندهم التودد بافشاء السلام واطعام الطعام ، ويقبح لديهم السب والتنفير ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله ، ولولا ميلهم الى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل اليها أو صوارف عنها ، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح ، ولذلك نرى جماعة لا يحبون التسالم ويميلون الى التغالب ، فألذ الأشياء وأحسنها ، عندهم ، الغارة والنهب والقتل والفتك ." (١)

فالمصلحة الاجتماعية هي التي تحدد الى حدّ كبير الاتجاه الذي ستتشكل عليه القيمة وتترسخ ، وهي أي المصلحة ان تعارضت عند قومين على شيء واحد ، كان لا بدّ أن ينجم عن هذا قيمتان متعارضتان لهذا الشيء الواحد .

ومن جهة أخرى نجد ما ندعوه اليوم بالتنشئة الاجتماعية ، او التطبيع الاجتماعي الذي يجعل الفرد يتشرب قيم المجتمع الذي عاش فيه أبا عن جدّ ، ويتبنى أهدافه ورؤاه وأخلاقه ومعاييره ، فلما تطبع الانسان مثلا على ذم الخيانة الزوجية ، فانه يظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، والسبب كما يفيدنا الغزالي هو : " ما جبل عليه الانسان من الحمية والأنفة ، ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته ، ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل ، مع أن جماعة من الناس يتمدحون باجارة (ولعلها اعارة)

---

١) - معيار العلم : ص ١٤٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أزواجهم ليألفوا ذلك ، ولا ينفروا عنه ، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير ، ولا يستقبحونه لموافقته شهواتهم ، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة ، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة ، وهو في غاية القبح ، وأهل الصلاح يقولون : هو خيانة وترك الأمانة ، فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ويزعمون أنها قضايا العقل وانما منشؤها هذه الأخلاق التي جبل الانسان عليها. "(٢) أي التنشئة والتطبيع الاجتماعيان .

ومن ناحية أخرى اختلطت التأديبات الشرعية بالتأديبات الاجتماعية التي يتلقاها النشيء منذ الصبا فترسخت قيم تلك التأديبات في نفسه لهذا السبب فيظن أنها عقلية وهي ليست كذلك .

فهذه التأديبات : " لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين ، ووقع النشيء عليها ، رسخت تلك الاعتقادات رسوخا أدى الى الظن بأنها عقلية كحسن الركوع والسجود والتقرب بذبح البهائم واراقة دمائها ، وهذه الأمور لو غوفص بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا لكان مجرد عقله لا يقضي فيها بحسن ولا بقبح ، ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا ."(٣)

وهذا يعني أن المجتمع وما يخضع له من تجارب (التاريخ) ، وما يتجه اليه من أهداف (المصالح) وما يتكون لديه بالتجارب والأهداف من تصورات (الثقافة) ، كل ذلك يسهم في تحديد طبيعة الأشياء والأمور ، وبمقتضاه ، تتضاف الى تلك الأشياء والأمور قيم تقترن بها وتشتهر ، فيظن ان هذا الاقتران ضروري لكون هذه القيم ذاتية . وهذا على الصعيد النفسي يتم على طريق الاستقراء للجزئيات الكثيرة ، وكما يقول الغزالي ، معللا : " فان الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الاطلاق ، كما يحكم على افشاء السلام

---

١) - سيأتي ما يؤيد هذه الآراء ، ويقارن بها ، فيما بعد .

٢) - معيار العلم : ص ١٤٤

٣) - المصدر نفسه : ص ١٤٣ - ١٤٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بالحسن مطلقا ، لأنه يحسن في أكثر الاحوال ، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة ، ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقا للأغراض ، مرغوبا في أكثر الاحوال ، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي أو ولي ليهديه السائل فيقتله[1] ".
وسبب هذا بلغة المنطق أن الاستقراء الناقص يعمل به وكأنه استقراء تام، وعلى هذا فالتعميم غير جائز منطقيا وغير مستساغ عقليا . أما بلغة علم النفس فسببه القناعة الداخلية التي تكونت لاشعوريا بفضل الوهم النفسي أو تداعي المعاني وهو ما يعرف عند الغزالي بعملية " سبق الوهم الى العكس[2] " التي تتفق في مضمونها ونتائجها تماما مع النظريات الاشراطية الاقترانية[3] الحديثة التي تهتم أساسا بالعمليات التي يوفق بها الفرد بين تنظيمه لمجموع استجاباته ، وبين التنوع الشديد للاستثارة (داخليا وخارجيا) الذي يتعرض له .

يتضح هذا من خلال رد الفعل الشرطي ، اذ ثبت أن أي مؤثر من المؤثرات المختلفة في النفس اذا تكرر وجوده بمصاحبة أمر ما ، ولو بمحض المصادفة فان هذا المصاحب يكتسب ، هو الآخر في النفس شيئا من قوة ذلك المؤثر فيفعل مثله ، ويحقق نتيجة مماثلة لنتيجته، والتجربة الشهيرة في هذا المجال قام بها

---

1) - المصدر السابق نفسه : ص ١٤٤ - ١٤٥

2) - في بيروت ، سنة ١٩٧١ ، أعد الباحث فائز الحاج رسالة تقدم بها الى معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف ، نال بها شهادة الدكتوراه في الآداب . وكان موضوعها :" نظرية سبق الوهم الى العكس " عند الغزالي . والرسالة تتركز حول آراء الغزالي النفسية (البسيكولوجية) وعلاقة هذه الآراء بالنظريات الاشراطية الاقترانية في علم النفس الحديث على نحو ما عرفت عند باغلسون وغيره .
انظر نسخة عن هذه الرسالة في المكتبة المركزية لجامعة دمشق تحت رقم : ١٨٤٤ / ج ا ج / ن

3) - انظر : نظرية المثير والاستجابة (Stimulus - response) ضمن كتاب : نظريات الشخصية لـ : كالفين وجاردنر : ص ٥٤٣ - ٥٩١ من الترجمة العربية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

بافلـــوف[٢] وتتلخص في تقديم الطعام (عجينة اللحم) لطائفة من الكلاب الجائعة عند قرع جرس معيّن (رنة الشـــوكة) على أسماعها ، وتكرار ذلك مدة متصلة مـــن الأيام ، فكان تأثير هذه التجربة يظهر لمرأى الكلاب للطعام في كل مرة بسيـــلان اللعاب من أفواهها . ثم قرع الجرس وحده بعد ذلك دون تقديم أي طعام ، فظهر على الكلاب الأثر نفســـه والاستجابة نفسها التي كانت تظهر عند أي طعام ، وهي سيلان اللعاب .

ومن ذلك يتبين أنه من خلال التقديم في وقت واحد لمثير طبيعي (عجينـــة اللحم) ومثير شرطي (رنة الشوكة) ، فان المثير الشرطي الذي هو مجرد صوت يستطيع في النهاية استثارة الاستجابة ، وهي افراز لعاب الكلب التي لم يكن يثيرها في الأصل الآ المثير الطبيعي[٢].

---

١) ـ (PAVLOV IVAN Petrovich)(١٨٤٩-١٩٣٦) ، عالم طبيعي روسي ، كان استاذا بالأكاديمية العسكرية ، وعضوا بأكاديمية العلوم ، حصل على جائزة نوبل . أسس الدراسات التجريبية الموضوعية للنشاط العصبي الأعلى عند الحيوان والانسان ، مستخدما منهج الانعكاسات الشرطية ، وقد تمكن من اكتشاف القوانين والميكانيزمـات الأساسية لنشاط الدماغ (الموسوعة السوفياتية : ص ٧٤) ويوفـر مذهبه ، ككـل ، الأساس العلمي الطبيعي لعلم النفس المادي ، وللنظرية المادية الجدلية في الانعكاس (قضية الرابطة بين اللغة والتفكير ، وبين الانعكاس الحسي والمعرفة المنطقية)

٢) ـ انظر نظريات الشخصية : ص ٥٤٤ - ٥٤٤ وأيضا نظرية سبق الوهم الـى العكس : ص ١٢٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتفسير ذلك أن الكلاب حين اقترن صوت الرنة بظهور الطعام أمامها ، واستمر هذا الاقتران أمامها مدة من الزمن ، رسخ هذا الارتباط والاقتران بين الأمرين في تصورها ، وأثر تأثيرا معينا في نفوسها .

فلو قلنا ان الكلاب لها عقل تفكر به لقلنا أنها ظنت أو اعتقدت أو توهمت ، من طول استمرار هذا الاقتران بين الرنة والطعام ، أن الرنة هي العلة أو السبب المؤثر في ظهور الطعام وحضوره ، وأن الرابطة بينهما رابطة ضرورية ، أو أن الرنة صفة ذاتية للطعام ، والعكس صحيح .

لقد أصبحت عملية التشريط هذه على أيدي علماء النفس وسيلة موضوعية لفهم السلوك عامة ، وعمليات التعلم ونشاطاتها - (الاستجابات) وعلاقة هذه العمليات والنشاطات بالبيئة (المثيرات) - بصفة خاصة .

والغزالي بنفاذ بصيرته كان مدركا تمام الادراك لمثل هذه العمليات النفسية ، وهو الخبير بأغوار النفس وخباياها ، وكان في نفس الوقت متفطنا للقضايا المعرفية الناجمة عنها ، وهو اذ يذكر عملية سبق الوهم الى العكس ، فانه يسوقها سوقا لا يختلف في مضمونه ونتائجه عنه في علم النفس الحديث ، وان كان العلم قد اعتمد على التجربة العلمية المنظمة ، في حين اعتمد الغزالي على الملاحظة العامة ، والنظر والاستبطان [(١)] .

وفائز الحاج ، الباحث المتخصص في بحث هذه النظرية عند الغزالي . قد انتهى الى النتيجة التالية : " فالغزالي صاحب نظرية سبق الوهم الى العكس الاقترانية الاشتراطية قد سبق بافلوف وغيره من علماء الاشتراط بقرون طويلة . [(٢)] "

ولنعد بعد ذلك الى موقف الغزالي الذي يشير الى أن الأغراض التي تدفع بنا الى تحسين أمر ما أو تقبيحه ، قد تدق أسبابها وتخفى ، فلا تتنبه لها العقول ، وعند ئذ ، تكتنف الأغلاط أحكامنا التقويمية أو المعيارية فنحكم على أمر بحسن أو بقبح ونحن ، في الواقع ، انما نحكم على أمر آخر تماما لا صلة له به البتة، اللهم الا تلك

---

(١) - راجع مناهج الغزالي في البحث ضمن " شخصية الغزالي " الباب الأول

(٢) - نظرية سبق الوهم الى العكس : ص ٣٥٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الصلة العرضية التي نخلعها عليه نحن بوهمنا . هذه العملية عند الغزالي هي: " سببها سبق الوهم الى العكس، فان ما يرى (يكون)[1] مقرونا بالأعم ، والاعم لا يلزم أن يكون مقرونا بالاخص، ومثاله : نفرة السليم[2]، وهو الذي نهشته الحيّة ، عن الحبل المبرقش اللون ، لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة ، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالاذى[3]. "

ومن تحليل هذه الفقرة نستطيع تبين مايلي :

أولا :

أ ـ ان المثير الطبيعي ـ كما عرف عند بافلوف ـ يدل عليه عند الغزالي ، رؤية الحية .

ب ـ والاستجابة الطبيعية هي الهروب لتوقع الأذى من الحيّة (عادة) .

ج ـ أما المثير الشرطي ، فهو رؤية الحبل المبرقش.

د ـ والاستجابة الشرطية : هروب السليم لتوقع الأذى من الحبل المبرقش .

هـ ـ الاقتران الطبيعي : وهو تلازم الصورة الطبيعية والصورة الشرطية تلازما شكليا (حسّيا) .

و ـ الاقتران الشرطي : وهو تلازم الصورة الطبيعية والصورة الشرطية تلازما سببيا في الوهم فيظن أنه كذلك في الواقع .

وفي الاصل ينبغي أن تكون " النفرة " أو الهروب (الاستجابة ـ رد الفعل ـ الانعكاس) من المثير الاصلي الطبيعي وحده ، لا من المثير الشرطي . ولما كان الشرطي عكس الطبيعي والحبل عكس الحيّة ، فهمنا المراد من مصطلح الغزالي المدعو بـ : " سبق الوهم الى العكس "

ثانيا : ان هذا العكس أو المثير الشرطي الذي يخلط الوهم بينه وبين المثير الطبيعي (الاصل) ، له أهمية قصوى في توجيه السلوك وتوجيه الحكم على الامور ، تحسينا وتقبيحا ورفضا وقبولا .

---

١) ـ في النسخة التي اقتبست منها خالية من عبارة "يكون" وقد وضعتها ليستقيم المعنى .

٢) ـ السليم لغة هو اللديغ ، ويقال له السليم تفاؤلا له بالسلامة . (مختار الصحاح)

٣) ـ المستصفى : حـ ١ ، ص ٣٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك يتبين أن التحسين والتقبيح هما الى حدّ كبير وبعيد نفسيان وهميان أكثر مما هما عقليين منطقيين .

ثم يتابع الغزالي شرح نظريته بقوله : " ... وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة لأنه وجد الأذى والاستقذار مقرونا بالرطب الأصفر فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون بالاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل ، وأن حكم العقل يكذب الوهم ، لكن خلقت النفس مطيعة للأوهام وان كانت (أي الاوهام) كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ، ولذا تورد على بعض العوام مسألة عقلية جليّة فيقبلها ، فاذا قلت هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته اليه ، وليس هذا طبع العامي خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم ، الا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه ... فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس ، ولذلك ينفر طبع الانسان عن المبيت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ، ولكن كأنه يتوهم في كل ساعة حركته ونطقه [١] .

وعلى هذا فالأمور تستمد حسنها أو قبحها من خلال اقتراناتها في النفس؛ فالمقرون باللذيذ لذيذ ، والمقرون بالقبيح قبيح . واللذة ليست مقتصرة على الأمور الحسيّة بل تنطبق على الأمور المعنوية كما في الأمور الأخلاقية [٢] ، فاللذة ، على هذا الصعيد ، يمكن أن تكون الثناء الذي يقدمه الناس الى فاعل الفعل الذي اشتهر حسنه لديهم ، فكأن توهم الثناء هذا هو المثير الشرطي الذي يحقق الاستجابة الاخلاقية ، اذ يظن أن صورة الفعل التي اقترن بها الثناء في الأغلب والأعم يقترن بها هذا الثناء في كل حال ، والواقع أن الأمر — على ما بيّن الغزالي — ليس كذلك ، فهناك حالات خاصة تنقلب فيها المعايير ، ويغدو الحسن قبيحا والقبيح حسنا .

---

١) — المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

٢) — ويذهب أرسطو الى أن اللذة تتخيل خيرا وهي ليست كذلك " الأخلاق " : ص٩٥

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وحينما يستبعد توقع اللذة (الثناء) فليس هناك ما يدفع الى اتيان الفعل الحسن (الأخلاقي)، وحتى تلك الأفعال التي بلغت ذروتها الأخلاقية، وهي التضحية بالنفس وتعريضها الى الهلاك، لم تصل الى هذه الدرجة بسبب ما في هذه الأفعال ذاتها من حسن، بل لما اقترن بها من اللذة المعنوية، (الثناء والحمد)

ويمثل الغزالي لذلك، بالصبر على السيف، وركوب الخطر، فيقول:

" وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع، بل ربما استقبحوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين. وكم من شجاع يركب متن الخطر، ويتهجم على عدد هم أكثر وهو يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقر ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته. وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح، وأكثروا الثناء عليهما، فمن يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لأجل الثناء، فان فرض حيث لا ثناء، فقد وجد مقرونا بالثناء (وهما)

... فان فرض من لا يستولي عليه هذا الوهم، ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقبح للسعي في هلاك نفسه بغير فائدة، ويستحمق من يفعل ذلك قطعا، فمن يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة!؟. وعلى هذا يجري الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه.[1] " أي المعتزلة.

ومن هذا يستبين أن معرفة الحسن والقبيح ليست معرفة عقلية خالصة كما يرى المعتزلة وسائر العقليين، وأن ما يبدو فيهما من عقلانية انما هو أمر ظاهري وحسب، وعند التغلغل الى طبيعة القيم تجد المعرفة المتعلقة بها ترتد الى مكوّناتها التاريخية والاجتماعية والنفسية وبذلك تتبرّأ ذمة العقل عن الواجبات المترتبة عن التحسين والتقبيح العقليين ف: " العقل لا يحسن ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم، لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع[2]. " وأيضا:

" لا معنى للواجب الا ما أوجبه الله تعالى وأمر به، وتوعد بالعقاب على تركه، فاذا لم يرد الخطاب فأي معنى للوجوب[3]! ".

---

١) — المصدر السابق نفسه: ص ٣٩ (المستصفى).

٢) — المصدر نفسه: ص ٣٦.

٣) — المصدر نفسه: ص ٣٩.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن وُجد الانسان على البراءة الاصلية ، وهو بعد ذلك ، متروك للعمليـــات التطبيعية والتنشيئية الاجتماعيتين تفعـــلان فعلهما في تحديد قيمه وأخلاقه ومثلــه وتشكيل اعتباراته الذوقية والمعرفية (لتصبح قضايا مشهورة تنطبع في وعيه الفردي والاجتماعي :

" مهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات (القيم) وبين الأوليـات العقلية ، فاعرض قولنا : قـتل الانسان قبيح وانقاذه من الهلاك جميل ، على عقلـك بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغا عاقلا ، ولم تسمع قط تأديبا ، ولـم تعاشـر أمة ، ولم تعهـد ترتيبا وسياسة ، لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات فيمكنك التشكك في هذه المقدمات أو التوقف فيها ، ولا يمكنك التوقف في قولنا : السلب والايجاب لا يصدقان في حال واحدة ، وأن الاثنين أكثر مـــن الواحـــد (١) ".

وهذا دليل على أن التحسين والتقبيح غير التعقـــــــل كما في الرياضيات ، فان كانت الموجودات الرياضية تجد اساسها في العقل ذاته فان الموجودات القيمية تجـد أساسها في الشرائع السابقة ، والأديان السالفة ، وفي مواصفات الشعوب والأقوام وفي عاداتهم واتفاقهم على تسمية ما يضرهـم قبيحا وما ينفعهم حسنا تبعا لتجاربهـم الماضية وتبعا لطبائعهم ومصالحهم وأغراضهم .

" .... أنا لا أنكر اشتهار هذه القضايا بيـــن الخلق ، وكونها محمودة أو مشهورة ، ولكن مستندها اما التدين بالشرائع ، واما الأغراض ونحن انما ننكر هذا في حق اللـه تعالى لانتفاء الأغراض عنه . فأما اطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الأغراض (٢) ".

---

١) ـ معيار العلم : ص١٤٥ .

٢) ـ المستصفى حـ ١ ، ص ٣٨ .

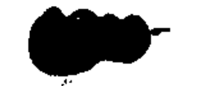
All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان الناس يختلفون باختلاف انتمائهم البشري والجغرافي والحضاري ، كانت طبائعهم وأمزجتهم وعاداتهم مختلفة هي الأخرى ، وكانت - بالتالي - مواقفهم ازاء الامور تختلف ، حسنا وقبحا ، بحسب المتعلقات والاضافات من قوم الى قوم ، ومن مكان الى آخر ، ومن زمان الى زمان .

فالأمر كله أمر نسب واضافات ، وأن ما يختلف بتلك النسب وتلك الاضافات لا حقيقة له في الذات ، فربما يستحسن قوم ذبح حيوان ، ويستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنا ، وربما يكون قبيحا أو محايدا .

ونحن لشيوع هذه القضايا عندنا ، واشتهارها لدينا وألفتها في حياتنا وكونها في وعينا ، وانطباعها في ضمائرنا نظن أنها بيّنة بذاتها لعقولنا ، ونتوهم أن الشخص يفعل الحسن لذاته ويتجنب القبيح لذاته ، ولكن بعد تحليل الأمر ، واجالة الفكر ، وتدقيق النظر ، يذهب الالتباس ويتلاشى الوهم ، ويتجلى لنا وجه الحق ، ويتبيّن من ثم أن الحسن المفعول ، والقبيح المتجنّب ، لم يكونا بيّنين بذاتهما ، ونحن اذ نحبّذ فعل الأول ونرغب فيه ونتجنب فعل الثاني ونرغب عنه انما نفعل ذلك طلبا للثناء - بالمعنى الواسع لكلمة ثناء - أو لارتباط المعاني الوهمي ، أو اللاشعوري ، أو نحو ذلك من الأسباب النفسية والاجتماعية طبقا لما أوضحته نظرية الغزالي ذاتها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit



٤ - النظرية في ضوء معطيات علم النفس الاجتماعي (١)

طرح الغزالي نظريته في القيم وأناطها بجذورها الاجتماعية والنفسية - كما سلف - فالمصالح والمواضعات والتجارب الماضية هي الاطار الاجتماعي للقيم، والمثيرات والاستجابات وارتباطاتها في النفس هي الاطار النفسي لها ، ويتفاعل هذين الاطارين وتداخلهما معا حيث تتلاشى الفواصل والحدود بينهما ، يتحدد موقف الانسان من الاشياء ، وضمن ذلك تنهني نظرته النموذجية .

فالانسان كائن اجتماعي ، لأنه يعيش ويقضي معظم أوقاته في جماعة يؤثر فيها ويتأثر بها ، ويتحدد سلوكه على أساس السلوك الاجتماعي (٢) المصطلح عليه ، ويتقولب بقالبها في نظرتها الى الأمور ، وفي تمييزها بين الصالح والطالح ، الصواب والخطأ ، وفي مفهومها للخير والشر ، الحق والباطل ، الحسن والقبيح .
والجماعة نفسها لم تخلق معاييرها دفعة واحدة أو من عدم ، بل هي الاخرى ، كانت هذه المعايير قد تكونت لديها من خلال تاريخها الحافل بالتجارب والتفاعلات بينها وبين الجماعات الاخرى .

---

١) - " يهتم علم النفس الاجتماعي بدراسة المعايير الاجتماعية والادوار الاجتماعية والقيم الاجتماعية والاتجاهات النفسية الاجتماعية والرأي العام . "
(د . حامد عبد السلام زهران : علم النفس الاجتماعي : ص ١١)

٢) - "السلوك الاجتماعي وهو الذي يحدث في حضور الاخرين أو اثناء غيابهم ، غير أنه يتأثر بهم لانهم يمثلون حقائق في المجال النفسي للفرد . "
(المصدر نفسه : ص ١٠)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويبدو أن هذا التأثير لا يقف عند حد صوغ المعايير وحسب ، بل يمتد حتى الى ماقبل ذلك بكثير ، أي الى المعطيات الادراكية الحسّية ذاتها .

يقول عالم النفس الاجتماعي الامريكي " أوتوكلـــــنبرغ " (OTTO CLENEBERG) في كتابه : " علم النفس الاجتماعي " الذي نعوّل عليه كثيرا في هذا الفصل :

" اننا نملك عددا كبيرا من المعطيات التي تدل على أنه يجب النظر الى العوامل الاجتماعية بعين الاعتبار ، اذا شئنا أن نحلل حوادث الادراك بشكل واف [1]. "

وتقول الباحثة " مارغريت ميد " عن سكان غينيا الجديدة :

" ان تصنيفهم للألوان مختلف جدّا عن تصنيفنا ، بحيث أنهم يرون الأصفـــر ، أخضر زيتونيـــا ، والأزرق - الأخضـــر والأزرق - (LAVANDE) كفرعين من ذات اللـون [2]. "

ومن المعلوم أن أذواق الطعوم تختلف من قوم الى قوم فتجعل بعض الأطعمة مقبولة لدى قوم ، مكروهة لدى الآ... ، ومثل هذه الملاحظات تنطبق على ادراك الاصوات . فالصينيـــون ... تتميز موسيقاهم بشدة الصوت حتى لنعجب منها كيف يحتملون هذه ... موسيقى ... لأمر ذاته بالنسبة للشم . وعن احدى القبائـل الافريقية آهارمو (A...RMBO) يشير " جونكر " (JUNKER) الى أن الكثير من الروائح عندهم لها مثل الأثر التي لها عندنا ، ومع ذلـــك فهم يدهنون ظهورهـــم بتقزز الى الكولونيا (الماء المعطر) وكذلك الى الصابـــون المعطـر [3].

والتربية التي يتلقاها كثير من هنود اميركا تحملهم - فيما يبدو - على تجاهـــل المؤثرات المؤلمة تجاهلا حقيقيا ، وبالتالي على الشعور بالألم بأقل منا نحن .

يقول " بلاكوود " عن جماعة " البوكا " :

" ان هؤلاء الناس قد اعتادوا أن يضعوا أيديهم في الماء الذي كان يغلي منذ هنيهة

---

١) - ص : ٢٨٨ من الترجمة العربية .

٢) - المصدر نفسه : ص ٢٨٦ .

٣) - المصدر نفسه : ص ٢-٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ليسحبوا منه (تارو) شي من السخونــة ، بحيث كلما قدموا لي نصيبي منها ، كنت أدعها تسقط على الأرض[1] .

وبعد اثبات الوقائع المتعلقة باختلاف الادراك الحسي تبعا للشعوب والثقافات يعلق المؤلف أوتوكلمنبـــرغ على ذلك بقوله : " ان الادراك الحسي مهما تكن الحاسـة المثارة ، يتضمن مشكلة الاصطفاء ، وبتعبير آخر ، ليس من انسان يرى ويسمـع كل ما يتم على مقربة منه ، بل أنه يصطفي من ذلك ما يتعلق بتربيته وقوة ملاحظته والأمر ذاته ينطبق على التذكر[2] .

فاذا كان الادراك الحسي الذي يبدو أنه مجرد حادثة فردية تتعين طبيعتها بالأعضاء الحسية التي تنتقل الينا عبرها مؤشرات العالم الخارجي ، تسهم في تحديده وفي توجيهه العوامل الاجتماعية والنفسية ، فكم أحرى بذلك المعايير والمفاهيـم المتعلقة بالقيم .

والأمثلة المستمدة من الشعوب القديمة تبين بوضوح عدم نظرية الغزالي ، في كون القيمة اجتماعية ونفسية وهي لهذا السبب نسبية ، ومتغيرة .

فقد لوحظ من خلال دراسة الخصائص الثقافية للشعوب أن عددا من الرهوط لا يرى مثلا في التبرز ، ولا في الجنس العلني أمورا تدعو الى الخجل (القبح)! ان الاستراليين الوطنيين مثلا يتبرزون بصورة علنية وطبيعية جدا ، ولا يعدون ظهور ذلك منهم مخجلا (قبيحا) والامر ذاته ينطبق على موقفهم الجنسي[3] .

وفي مجتمعاتنا الراهنة عامة يتصل الخجل بعرض الجسم أو بعرض أجزاء خاصة منه ، ولكن حياة الشعوب البدائية تشير الى عدم الاكتراث بهذا الخجل ، اذ تظل بعضها عارية تماما أو أنها لا تغطي أجزاء الجسم التي يبدو لنا من الضروري اخفاؤها .

---

١) - المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها .

٢) - المصدر نفسه ص ٢٩٩

٣) - المصدر نفسه : ص ١٨٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتعدد الازواج ، بدل الزوجات ، حادث كثير الانتشار عند " الكولو " (Kalus) وبعض القبائل الاخرى في جبال الهملايا : " وهو عادة من النموذج الأخوي ويعني ذلك أن عددا من الاخوة يشتركون بزوجة واحدة ، وعند ما يكون الاخوة كلهم في البيت ، فان المرأة (الزوجة) تقاسمهم عشقها بصورة عادلة كلا بدوره ".[1]

كما أن ظاهرة التزوج بالأخت كانت موجودة لدى عدد من الجماعات المتباعدة بعضها عن بعض ، ففي مصر ، ولا سيما في عهد الاسرة التاسعة عشرة والعشرين ، كان على الملك أن يتزوج أخته . وكذلك في جماعة " الاينكاس " (Incas) من بيرو ، كانت زوجة الملك الرسمية ، إمّا الاخت الشقيقة أو غير الشقيقه .
ويقال في بعض مناطق فنلندا حتى الان ، أن الأخ كان يستطيع ، في الأيام الخالية أن يتزوج من أخته[2] .

وفي قبائل الـ " دوبو " (DoBou) يعتبر الزواج من الأم وابنها كعار كبير ، على حين ان الزواج بين الأب وابنته لا يحمل على محمل الجد[3] .
والناس في انجلترا حتى عهد قريب جدا ، يعتبرون الزواج بأخت المرأة الميتة جريمة كبيرة ، لقد كان ذلك عندهم كزواج الانسان من اخته ، وكانوا يتحدثون عنه كما لو أنه " زني نفسي مع المحارم " ، ثم وضع مشروع الغاء هذا التحريم عام ١٨٥٠ ، ولكنه لم يصبح نافذا الا عام ١٩٠٧ . اما قبل هذا التاريخ ، فقد كانوا يتحدثون عن هذا التحريم كما لو أنه " قانون الهي " ، وكل مخالفة لهذا القانون كانت تعتبر مخالفة للطبيعة[4] .

وما ينطبق على الزواج ينطبق على غيره ، فالقتل أمر محزن لنا ومؤسف ، لكن يبدو أنه ليس كذلك في كل الاحوال فظاهرة قتل الآباء معروفة عند بعض السيبيريين الاسكيمو، وكذلك عند سكان جزر " فيجي " (Fidji) ،

---

١) - المصـــــدر نفسه : ص ١٩١
٢) - المصـــــدر نفسه : ص ١٩٥
٣) - المصـــــدر نفسه : ص ٢٠١
٤) - المصـــــدر نفسه : ص ٢٠٢

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكان قتل الوالدين مبعث راحة وسرور ، فلقد كان سكان هذه الجزر يعتقدون أن الحياة على الأرض ليست الا مقدمة لحياة اخرى خالدة ، سيملكون فيها القوى الجسمية والعقلية التي كانت لهم عند الموت ، فاذا هم عاشوا حتى الشيخوخة فسيظلون فيها أبدا ، ولهذا السبب كان الولد العطوف على والديه يستطيع قتلهما وهو مرتاح الضمير لقناعته بأنه يكرمهم أعظم التكريم (١) .

وبعض الجماعات الانسانية كانت تجد متعة في السلوك العدواني منظورا اليه في ذاته ، ويقال عن جماعة " اللانغو " (LANGO) أنهم محاربون شجعان ، ومغامرون يسيرون بالحرب لا من أجل الغنيمة بل من أجل الحرب نفسها . ولوحظ من جهة أخرى ، أنه كان يوجد عشر قبائل على الاقل لم تعرف الحرب أبدا (٢) .

كما أن تحديد النماذج الجمالية ، هو الاخر أمر نسبي يخضع للعادة والعرف ، فالجمال المتصل بالنساء ، مثلا ، فانه رغم اتصاله أوثق اتصال بالسلوك الجنسي الذي هو غريزة ثابتة وشاملة لدى البشر جميعهم ، الا أنه يبدو واضحا أن ما يهيج الشعور الجنسي لدى جماعة ما ، يمكن أن يكون موضوع اللامبالاة أو القرف لدى الجماعات الأخرى .

ففي حين تثير فرط السمنة نفورا كبيرا عند غالب الشعوب فاننا نجد في افريقيا المركزية مؤسسة لزيادة السمنة تقوم حيث يتصل الجمال النسوي بفرط السمنة خاصة . كما وقد جرت العادة في قبيلة " الباتوكا " (BATOKA) في افريقيا الجنوبية أن تقلع الاسنان الأمامية من الفك الأعلى ، وهذا أمر يأتيه الشباب من الجنسين : وعلى الرغم من أن الاسنان الدنيا التي لا تعود تتقاصر بالاحتكاك مع الاسنان العليا تتطاول ، وتنحني قليلا الى الامام مما يجعل الشفة السفلى تتقدم قليلا بعض الأحيان ، بأبشع الصور الممكنة ، فانه ما من امرأة تظن أنها اكتملت جمالا ما لم تتخلص من قواطعها العليا . ويروى أن خادمة ملك " كوشنشين " تحدثت باحتقار عن امرأة سفير انكلترا لأنها ذات أسنان ببياض أسنان الكلب ، ولون رمادي كلون أزهار البطاطا ! (٣) .

---

١) - المصدر نفسه : ص ٢٤٥

٢) - المصدر نفسه : ص ١٢٧ - ١٢٨

٣) - المصدر نفسه : ص ١٨٥ - ٢٨٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

مما سلف يستبين أن الاغراض الاجتماعية والايحاءات الثقافية والاعتبارات النفسية هي التي ينبغي أن توضع في الحسبان حينما يتطلب منا تحديد لمفهوم الحسن أو القبح .

فاذا مافرضنا أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للشيء الموصوف ، وحكمنا على ذلك الشيء بأنه حسن أو قبيح ، فحينئذ يعني حكمنا هذا بأن هذا الشيء الحسن والجميل ، أو القبيح والبشع ، يجب أن يبدو كذلك في نظر سوانا ، سواء كان هذا الـ " سوى " فردا او جماعة ، مهما اختلف المكان وتباين الزمان ، وطبقا لهذا الافتراض يصبح شرط الكلية والشمولية جوهر القيمة .

لكن المعطيات السابقة والامثلة المستمدة من الشعوب المختلفة ، والتي تنتمي الى ثقافات ومجتمعات مختلفة ، تدل بوضوح على أن الافتراض السالف ناجم عن عدم الوضوح في الرؤية ، وعدم الدقة في التفكير ، ونحن اذا ما التفتنا حولنا الى الاتفاق العام الذي نجده بين الناس في المعايير ، (الحسن والقبح) فاننا نستطيع ردّ هذا الاتفاق الى التشابه في الظروف العامة ، ومن المعلوم أن المدنيّة الغربية طبعت الحياة بطابعها الخاص ، ونفذت الى جميع أقطار الأرض ، وفرضت تشابهها نسبيا قليلا أو كثيرا في أوجه الحياة لدى مختلف المجتمعات ، وبذلك قربت المسافات والآراء والأفكار بين الناس ، هذا عموما ، ومع هذا فان ما يجده الانسان الهندي حسنا أو جميلا قد لايجده الافريقي او الامريكي كذلك ، فلكي يدرك الناس نفس الصفات لابد أن تكون لديهم نفس التجارب ونفس الثقافات ونفس الاهتمامات على صعيد الجماعات ، ونفس الملكات على صعيد الافراد ، والحال أنه لايوجد شخصان لهما عين الملكات بالضبط ، وعين التجارب ، وهذا ما يجعل للشيء الواحد قيما مختلفة في نظر أشخاص مختلفين فضلا عن جماعات مختلفة ، ذلك أن القيمة تكمن في التقدير ، والتقدير يختلف عند الاقوام . وهذا ما يعبّر عنه الفيلسوف المعاصر " جورج سانتيانا " ، حيث يقول :

لا توجد أية قيمة منفصلة عن تقديرنا لها ، كما أنه لايوجد أي خير منفصل عن تفضيلنا له على عدمه ، أو على نقيضه ، فجوهر السمو وأساسه انما هو في التقدير والتفضيل أو كما عبّر سبينوزا عن هذه الفكرة بوضوح : نحن لا نرغب في الشيء لكونه خيرا ، وانما يكون الشيء خيرا لأننا نرغب فيه[1] .

---

١) الاحساس بالجمال : ص ٤٥ من الترجمة العربية .



All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبموجب ذلك فليس للحسن والقبح وجود مستقل عن عقلنا وتدبيرنا ،
وعن اهتماماتنا ورغباتنا ، وكل ما هنالك أن هذا التقدير ، وهذا الاهتمام وهذه الرغبة هي التي تخلع على الشيء صفاته الحسنة أو القبيحة وتضيفها اليه من خارج ، فالحسن والقبح اضافيان ، ولما كان الامر كذلك ، اختلفت هذه الاضافات بحسب الشعوب والأجناس :

يقول سانتيانا : " اننا على درجة من اللامعقولية بحيث نطالب الاجناس جميعا بوجوب اعجابهم بأسلوب معين في العمارة ، كما نطالب الناس جميعا في العصور بوجوب اعجابهم بطائفة معينة من الشعراء (١). "

فالاعجاب تابع للادراك ، والادراك - كما سلف - تابع للكيفية الاجتماعية التي تقوم بضبطه وتوجيهه المسار الذي سيسير عليه ، وهنا تقوم العلاقة بين الادراك والسوابق الثقافية وبين جملة القيم التي يعتنقها الافراد : يقول الدكتور " جاردنر مورفي " الذي عرف باهتمامه الكبير بقضايا البحث النفسي الاجتماعي :
" يمكن للمجتمع أن يشكل العمليات الادراكية والمعرفية لافراده حتى يتعلموا كيف يفكرون طبقا لمعايير مجتمعهم ، وحتى ينزعوا الى اكتساب اتجاهات ومشاعر مشتركة (٢). "

فالاعجاب بهذا الأمر أو ذاك يكون صادرا عن رؤية اجتماعية واحدة ، ومن المعلوم أن الضحك الذي يبدو للوهلة الاولى بأنه حادثة نفسية فريدة هو في الواقع وثيق الصلة بهذه الرؤية الاجتماعية ذاتها ، لأنها هي التي تعدد المضحك من غير المضحك وتثير الميل اليه ، وتزيد من شدته على طريق الايحاء والمحاكاة والعدوى النفسية (٣).

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ٦٨ .
٢) - نظريات الشخصية : ص ٦٦٥ .
٣) - انظر بخصوص الضحك - دراسات فنية في الادب العربي : للدكتور عبدالكريم اليافي : ص ٧٢ - ٦١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن فتصورات الناس ، وحكمهم على الأشياء ، حسنا وقبحا ، انما يتم من خلال جذوره الثقافية الاجتماعية) وبذلك تثبت نظرية الغزالي التي ترى أن القيم ان هي الا معان قائمة في النفس تكونت بفضل الاقترانات والارتباطات التي أوحت بها الثقافة والبيئة والنشأة ، والتي يستخدمها الناس في وصف الأشياء اذا كانت لهذه الأشياء في نظرهم قيمة ولهم فيها غرض وغاية ، ولا توجد هذه القيم الا حيث توجد هذه الغاية .

ه - تعليق :

استنادا الى هذه النظرية في طبيعة الحسن والقبح ، يتحدث الغزالي في كتابه : " احياء علوم الدين " للدفاع عن القيم الدينية والأخلاقية التي أراد احلالها مكان تلك القيم السائدة ، والخالقة الاتجاه الى الفضيلة ، مبينا في الوقت ذاته مرونة هذه القيم ونسبيتها ، وقابليتها للزوال والتغير والتكيف حسب الأغراض النبيلة والطوارئ المستجدة التي قد تقلب المعايير رأسا فتجعل الحسن قبيحا والقبيح حسنا " دون أن يتعارض هذا مع الفضيلة ذاتها والواجب طالما انضافت صفات الأمور اليها من خارج تبعا للحاجات ، ولهذا فان الكذب بذاته ليس قبيحا وانما قبح لما فيه من الضرر على الغير .

والغزالي يخصص للكذب فصلا خاصا تحت عنوان :

" بيان ما يرخص فيه من الكذب(١) " ويفتتحه بقوله :

" اعلم أن الكذب ليس حراما لعينه ، بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره " . وقوله : " الكذب في بعض المواطن خير من الصدق . " وقوله أيضا : " الكلام وسيلة الى المقاصد ، فكل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا ، فالكذب فيه حرام ، وان أمكن التوصل اليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك القصد مباحا ، وواجب ان كان المقصود واجبا(٢) والغزالي كعادته يشير الى أقوال الرسول (صلعم) لدعم رأيه ، تلك الأقوال الدالة على الرخصة والاستثناء في الكذب الذي حرمه الشرع أصلا . كقول أم كلثوم في حديث مسلم : " ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرخص في شيء من الكذب الا في ثلاث :

١ - الرجل يقول القول يريد به الاصلاح .

٢ - والرجل يقول القول في الحرب (لأنها خدعة) .

٣ - والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها (٣)" .

---

(١) - الاحياء : " كتاب آفات اللسان ، (البيان الثاني) ج ٣ ، ص ١٣٧ .

(٢) - المصدر نفسه : ص ١٣٦ .

(٣) - المصدر نفسه : ص ١٣٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وباسم الفضيلة . وباسم الأخلاق يتحمس المستشرق الأميركي الدكتور زويمر " للتعليق على ما كتبه الغزالي في هذا الشأن واصفا اياه بالجفاف ، والهمجية ، وباللاأخلاقية التي تتخذ من الأشياء ذريعة للوصول الى المقاصد والأهداف ، فيقول في كتابه " الغواص واللآلئ " : " ... تناول (أبي الغزالي) البحث في متى يكون الكذب محللا ومرخصا فيه ، وأبان لقارئه بكل وضوح أن الغاية تبرر الواسطة كنظرية عمج نصارى العصور الوسطى ، وأن النبي مصداق على هذه النظرية [1] " . وبعد هنيهة يضيف قوله : " وليت الامام الغزالي تذكر أحكام الانجيل وهو يكتب هذا الفصل المحزن ، لأنه لو رجع الى الانجيل لعلم أن الكذب محرم من ملكوت الله ، وأن ابليس هو الكذاب وأبو الكذاب ، وأنه لا خير في الكذب مهما جرّ وراءه من المنافع المادية أو نحوها، لأن الكذب يفصل الكذّاب عن الله الى أبد الآباد [2] " . أيُّ فهم هذا !؟ ، والى أي أساس يستند ؟! والصدق الذي يجب احلاله محل الكذب بالاطلاق ، والذي يتبجح به صاحب هذا الفهم ، كان ابليس نفسه قد اتسم به منذ البدء ، وذلك حين عصى الأمر الالهي ، فلم يكن من الكاذبين على ما يبدو ، وقد صور الحسين بن منصور الحلاج هذا المعنى ، حين قال على لسان ابليس في " طاسين الأزل والالتباس " قوله التالي : " وحقه (أي الله) ما أخطأت في التدبير ، ولا بليت بتغيير التصوير ، لي على هذه المقادير تقدير إن عذبني بناره أبدا الآباد ما سجدت لأحد ، ولا أذل لشخص وجسد ، ولا أعرف ضدا ولا ولدا . دعواي دعوى الصادقين ، وأنا في الحب من الصادقين [3] " .
والحق أن مثل ذاك الفهم الاستشراقي إمّا أن يكون فهما قاصرا ، أو فهما مقصودا غايته الدس . ونعت موقف الغزالي السالف بالنفعية التي تلهث وراء المنافع المادية يؤكد بوضوح أن الأمر أمر أحكام مسبقة ومتسرعة ، وافتراءات لا مسوغ لها ؟ وفي أحسن الأحوال لم تصدر مثل هذه الأحكام عن تفكير وتحليل رصينين وبحث ودرس موضوعيين ؟ وان هي إلاّ الذاتية التي تبسط أمام عيني صاحبها المناظر التي يهواها ، وتقيم له الألوان المنسجمة معها .

---

(١) - ص : ١٣٨ .

(٢) - المصدر نفسه : ص ١٤٠ .

(٣) - كتاب الطواسين : ص ٤٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى هذا فالكذب القبيح لذاته لا وجود له في العقول ، ولا في الأذهان ، بل لا وجود له إلاّ في مخيلة أصحابه ، كما لا وجود لحق بذاته مستقلا عن الناس والمجتمعات : " أن الحق بطبيعته لا ينشأ الا في وسط اجتماعي ويتولى الشارع نفسه انشاءه وتحديد مفهومه ، وتنظيم ممارسته على نحو يصون مصلحة ذي الحق ومصلحة الغير[1] ".

فالصدق الذي يخالف الكذب ان كان لا يصون مصلحة الغير ، ويعرّض هذا الغير وحياته الى الهلاك ، فانه صدق لا ينسجم مع الواجب ولا مع الفضيلة ولا مع الحق ، وهذا بخلاف الكذب الذي يراد به صون مصالح الغير ، وكف الأذى عنهم ، وحفظ حياتهم من الهلاك ، فانه منسجم مع الفضيلة والحق والواجب (الحسن) .

يقول الغزالي : " أرأيت لو أن رجلا سعى خلف انسان بالسيف ليقتله ، فدخل دارا فانتهى اليك ، فقال : أرأيت فلانا ؟ ما كنت قائلا ؟ ، ألست تقول : لم أره ؟ وما تصدق به ، وهذا الكذب واجب[2] "

وكأنّ يبذل الانسان ما هو محتاج اليه فيكذب بشأن لا حاجة له فيه تشجيعا للمبذول له على الأخذ . وأمثال هذه الأمور لا تستساغ لو كان الصدق مرادا لذاته ، والكذب منفورا عنه لقبح في ذاته .

٦ - خاتمة :

ان مضمون نظرية الغزالي يكمن في القول بأن القيم لا تصدر عن مجرد العقل الصرف ، وأن الادعاء بأن العقل يعلم القيم مجردة عن التكوينات الاجتماعية والنفسية فان هذا الادعاء انما يقوم على أساس افتراض الصفات ذاتية للأشياء ، وعلى أساس افتراض الكلية والشمولية للقيمة ذاتها ، في حين أن النظرية أوضحت نسبية القيم ، وأنها توفيقية وطارئة ، وظروفها اجتماعي (المصالح والتربية) أو ديني (الأوامر والنواهي الشرعية) أو نفسي (الخيال ، الوهم ، التداعي) .

---

(1) - المصدر السابق نفسه : ص ٣٢ .

(2) - الاحياء : جـ ٣ ، ص ١٣٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك يكون الغزالي قد أقام الأساس الوجودي لنظريته تلك ، هذا الأساس يتمثل في النفي الأصلي أو البراءة الأصلية التي تنفي عن العقل حوزته لأي مبادئ معرفية قيمية ، كما تنفي عن الانسان الالتزام بنمط معين من أنماط القيم وعده أمرا واجبا يتحتم التقيد به . فاذا كان الأمر كذلك ، كان الانسان غير مطالب الا بالواجبات التي يمليها العرف البشري فاذا جاء العرف الشرعي حينئذ فقط ، يصبح الانسان مطالبا بالوفاء بما يمليه عليه هذا الشرع اذ : " دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات ، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل (١) " .

فالعقل بموجب هذا ، صفحة بيضاء ، متلقية لما ينطبع عليها من التصورات والمعاني تاريخيا واجتماعيا ودينيا فاذا تم هذا الانطباع في العقل ، حينئذ تظهر الأمور بمظهر السببية ، ولعل الفقه من العلوم الاسلامية الأكثر وعيا لعرضية هذه السببية بين الأمور والأحكام : " اعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء ، وأصل اشتقاقه ، من الحبل الذي به ينزح من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لا به ، فان الوصول بالسير لا بالطريق ، ولكن لا بد من الطريق . ونزح الماء بالاستسقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل ، فاستعار الفقهاء اللفظ من هذا الوضع (٢) " .

فالرمي مثلا يسمونه سببا للقتل لأن الموت حصل عنده لا به ، واليمين سبب الكفارة لأنها وجبت عنده لا به ، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول الذي هو شرط فوجبت عنده لا به، والسرقة سبب قطع اليد (الحد) لأن هذا الحد وجب عندها لا بها ، وكذا أسباب جميع الحدود الشرعية .

هذا هو الحكم في العلل الشرعية : " التي لا توجب الحكم لذاتها ، بل بايجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لاظهار الحكم (٣) " .

ذلك أن الشرع عندما يحظر شيئا أو يوجبه ، فان هذا الحظر وهذا الوجوب لا علاقة له بطبيعة الشيء أو الفعل المحظور ، والعلامات الحسية والمعنوية لا توجب في حد ذاتها هذا الحظر ، فليست هي علة له ، كما أن الرابطة بين الحكم بالحظر أو الايجاب وبين الشيء المحظور أو الموجب ليست - بناء على ذلك - رابطة ضرورية ، كالتي يجدها العقل بين الأمور المنطقية والرياضية ويضطر معها الى التسليم بها .

---

(١) - المستصفى ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٢) - المصدر نفسه : ص ٦٠ .

(٣) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وعلى ذلك تبقى الرابطة بين المحظورات والموجبات الشرعية رابطة حرة مصدرهـا التشريع الالهي ، وارادته الحرة والمطلقة التي توجب الصفات التي تراها ، وتخلعها على الأشياء والأفعال .

والغزالي يشير بنظريته الى أن الأمر ذاته واقع حين ننتقل الى مجال التشريع الانساني ، فالانسان لما لم تكن الأمور والأشياء حائزة - أمامه - على صفاتها الذاتية ، فانه يلجأ - في اصدار أحكامه التقويمية وتشريعاته المؤسسة عليها - الى تعميم الصفات العرضية ، وهي العلامات الحسية أو المعنوية التي وافقت أغراضه وعرفه ، فيجعل منها أحكاما ترتبط ارتباطا جوهريا في الوهم بالشيء الموصوف ، وحينئذ تبدو هذه الصفات العرضية كأنها أسباب جوهرية أسس عليها الحكم على ذلك الشيء وهي ليست كذلك في الواقع .

ويبدو أن هذا الموقف في الانسانيات ، الذي يسير وفق الموقف في الفقهيات ، والذي بلورته نظرية الغزالي في الحسن والقبح ، هو الذي سيعممه الغزالي ، فيما بعد ، على الطبيعيات ، وعلى العلة فيها[1] ، والتي ستكون ، هي الأخرى ، مجرد علامة حسية ، أو سبب عرضي للحكم على الحركة الطبيعية ، لا علاقة ضرورية بين هذا السبب وبين ما يتأتى عنه - اللهم الا الظرفية الزمانية أو المكانية ، "الحصول عنده لا به" تماما كما في الفقهيات والانسانيات (أو المعياريات) .

وبذلك تكون نظرية الغزالي قد انبنت على نظرة سديدة وجريئة ، فأوضحت ما استغلق واستبهم من الأشياء والأمور ، وذلك على طريق تحليلها ، وسبر أغوارها وتبيين عناصرها، ثم تركيبها على طريق اناطتها بدلالاتها النفسية ومكوناتها الجذرية (التاريخية والاجتماعية) نابذة بذلك كل المزاعم والدعوات التي ارتكزت على البريق واللمعان اللذين يسطع بهما القول الذي فيه جاذبية واغراء كالقول بجوهرية الأسباب وحتمية النتائج وكالقول بالحقيقة الكلية الشاملة ، وهو ما تخطئه الوقائع التاريخية والاجتماعية التي لمح اليها الغزالي .

---

(١) - سيأتي بيان ذلك في حينه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهكذا نجد الغزالي - رغم صدوره عن الاشاعرة[1] أساسا في هذه النظرية- الا أنه أحاط بالمسألة في كل أبعادها ، وجال فيها جولة فلسفية محققة وموفقة ، فـــي بحث علمي طريف يتعلق بالنفس والمجتمع ،فأوضح دور المجتمع في صوغ صفات الأشياء ، كما أوضح من جهة أخرى دور خبرات النفس في تصور وادراك القيـــم المختلفة بحسب ارتباطها بالأوصاف والاضافات ، كما أوضح أثر هذه القيـــم بدورها في النفس وحملها على الاستجابة المتمثلة في الاقدام والاحجام .
ولذا فان النظرية ، رغم أنها وضعت أساسا لتوضيح الأصول الشرعية ، الا أنهـا اتسمت مع ذلك ،بالتحليل العلمي الدقيق ، والمنهج المحكم النافذ في البحث ، والرؤية الفلسفية الشاملة ، ولأجل ذلك اتسمت بالتناسق والتكامل اللذين لا نشك معهما في أن يراعة فيلسوف متمكن قدير ، قد سطرت هذه النظرية ، وصاغتهـــا بروح متميزة وأصيلة .

(١) - لامام الحرمين الجويني (الأشعري) مناقشة مماثلة لمناقشة الغزالـــي للمعتزلة تجدها في كتابه : " الارشاد " ، ص ٢٥٨ - ٢٦٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

نظرية المنطق وتشمل :

١- المنطق اليوناني والموقف العربي الاسلامي .

٢- المنطق وأهميته عند الغزالي .

٣- المنطق والموقف التجريبي :

أ - الكليات وأساسها التجريبي .

ب - السببية الطبيعية وأساسها التجريبي .

٤- المنطق والموقف التحليلي .

٥- خاتمة (تعليق وتقدير) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١- المنطق اليوناني والموقف العربي الاسلامي

لا تنبثق العلوم ولا الفنون ابداعا من عدم ، بل لابدّ لهذه العلوم أو الفنون من جذور حضارية ، وخلفية تاريخية وأطر اجتماعية ثقافية تنبثق منها وترتكز ، وتنشأ في أحضانها ، وتترعرع في ظلها ، وتنمو في رحابها متلمسة غاياتها ، متدرجة صعداً الى التمام والكمال الى أن تبلغ منتهى المرام وتنتهي الى أوج الازدهار ، وبذلك تكون مثالا تعبيريا حيّا عن طبيعة هذه الحضارة (الأم) التي عكستها ،وعن الاتجاه والمضمون اللذين أوجداها ورعياها .

والمنطق كفن من الفنون أو علم من علوم ، كان ، هو الآخر ، تعبيرا عن الاتجاه والمضمون الحضاري الذي انبثق منه .

وأرسطو الذي اقترن فنّ المنطق به ، ونُسب اليه دون سواه ، لم يكن بوسعه وحده - بطبيعة الحال - ابداع مثل هذا الفن وتحديد طبيعته ومجالاته ، ولا استيعاب مضموناته ومسائله وقضاياه ، ولا تمحيص دقائقه وخفاياه ، ولا طرائقه ومساراته ، ولا صوغه صوغا نهائيا على يديه ، الا في اطار التصور اليوناني الذي انبثق منه فكر ارسطو ، وهذا التصور هو الذي صاغ على طريق أرسطو ، أو على يديه ، أو على الأقل هو الذي سمح له أن يصوغ هذا الفن المسمى ب " المنطق " .

لذلك كان هذا الفن يعبّر ضمنيا عن الروح اليونانية ، وكانت مبادؤه ومسلماته ودلالاته تجسيدا لهذه الروح . لذلك يمكن القول ان المنطق اليوناني هذا ، لما دخل العالم الاسلامي وامتزج ببعض علومه ، فان المسلمين لم يفتهم أن ينتبهوا الى أن هذا الفن - رغم الفائدة والجدوى التي قدمها لعلومهم - يبقى معبرا في اتجاهاته ودلالاته عن خصائص أهل اليونان ، وصفاتهم ورسومهم ، ولغتهم وفكرهم ومنازعهم وتطلعاتهم ، وبالتالي عن رؤيتهم الشاملة الى الكون والوجود (١)

---

١) - يشير ابن خلدون الى مثل هذا الموقف فيقول : " ... يزعمون - (أي الفلاسفة اليونان وأتباعهم من الفلاسفة الاسلاميين) - أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس ، بهذا النظر ، وتلك البراهين (المنطق) . وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، هو الذي فرّعوا عليه قضايا انظاره " (المقدمة : ص ٩٩٤ . بيروت ١٩٦١) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أي وباختصار ، عن فلسفتهم الكونية .
ولما كان الأمر كذلك ، كان لابد أن تختلف المواقف والنظرات حين يتعلق الأمر مثلا بتلك الاجراءات الساعية الى وضع القواعد والضوابط والعلل في اللغة والفكر ، وما يتخلل مثل هذه الاجراءات من ترتيبات وتقسيمات وتصنيفات منهجية ، وذلك بحسب طبيعة اللغة التي تتناولها مثل هذه الاجراءات ، وبحسب أغراضها ونظامها الداخلي ومضمونها الثقافي .

وهناك ما يشير الى أن العرب رغم تأثرهم بالمنطق اليوناني ، ورغم استعمالهم تقسيمات وترتيبات منهجية مشابهة لتقسيمات وترتيبات اليونان ، الا أن هذه التقسيمات قد انطلقت من تصوّر عربي خالص ، فرضته طبيعة اللغة العربية ذاتها .
والعالم اللغوي الشهير " سيبويه " يقسم الكلام فيقول :

" الكلام اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل . "
ويعلق الاستاذ "ليتمان" على هذا التقسيم العربي ، حين يقول في محاضرة له :
" هذا تقسيم أصلي (أي في لغة العرب) أما في الفلسفة (المنطق اليوناني) فيقسم فيها الكلام الى اسم وكلمة ورباط ، أي الاسم هو الاسم ، والكلمة هي الفعل ، كما يقال له في اللغات الأوربية (VERB) ، والرباط هو الحرف كما يقال له في اللغات الأوربية (CONJONCTION) أي ارتباط .
وهذه الكلمات : اسم وكلمة ورباط ، ترجمت من اليونان الى السريان ، ومن السريان الى العربي فسميت هكذا في كتب الفلسفة (المنطق) لا في كتب النحو .
أما كلمات : اسم وفعل وحرف ، فانها اصطلاحات عربية ما ترجمت ولا نقلت.[1] "

واذن فهذا التقسيم العربي ، وهذا الترتيب النموذجي للكلام رغم اقترابه من التقسيم اليوناني المنطقي السابق ، فانه يبقى تقسيما عربيا معبرا عن الخلفية الحضارية التي ترعرع في ظلها ، وعن التصور الذي صيغ بموجبه ، وعن الروح العربية المنفوخة فيه .

---

(١) - عن احمد امين : ضحى الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٩٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهناك مناظرة[1] هامة ذات دلالة قوية على ما نقول ، جرت بين أديب ومتكلم ونحوي شهير اسمه أبوسعيد السيرافي (٢٨٠-٣٦٨ هـ) وبين مترجم كان قيما بالنقل من السرياني الى العربي ، واليه انتهت رآسة أهل المنطق في عصره . اسمه متى بن يونس القنّائي (توفي ٣٢٨ هـ) يمثل الأول الاتجاه العربي الاسلامي ويمثل الثاني الاتجاه اليوناني أو التصور اليوناني . لهذا نجد الأول أي السيرافي يؤكد على ذلك الترتيب والتقسيم النموذجي للكلام العربي ، ويؤكد في الوقت نفسه أن هذا الترتيب لا يقاس على أغراض المنطق اليوناني كما يدّعي ممثل التصور اليوناني متى بن يونس في قوله :

" يكفيني من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف ، فاني أتبلغ بهذا القدر الى أغراض قد هذبتها لي يونان . " فيرد عليه السيرافي بقوله :

" أخطأت لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير الى وصفها (أي أغراض اللغة ومعانيها) وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها . " ذلك أن أي لغة من اللغات : " لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها ."[2] " وغير ذلك مما يطول ذكره ."[3]

واذن فلا بدّ في معرفة أغراض الترتيب والتقسيم من الاطلاع أولا على أصول المعاني والألفاظ والتمكن من تلمس مختلف العلاقات الواشجة بينها :

" ويكاد يكون كل حرف في اللغة العربية يحمل دلالة حركته ويثير صورة متصلة بلفظه وخيالا يتضمنه النطق به ."[4] "

: : : : : : :

---

١) - أوردها أبوحيان التوحيدي في كتابيه :

أ - "الامتناع والمؤانسة" : (تحقيق واعداد ابراهيم كيلاني) ص ١٤٦ - ١٦٩ .

ب - "المقابسات" : (تحقيق احسان السندوبي) ص ٦٨ - ٨٦ .

٢) - المقابسات : ص ٧٥ ، والامتاع والمؤانسة : ص ١٥٦ .

٣) - راجع الاوضاع اللغوية في الموقف التأويلي عند الغزالي .

٤) - د . عبدالكريم اليافي : دراسات فنية في الادب العربي . ص ١٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذه الخاصية قد لا يتضمنها الحرف اليوناني الذي يختلف عنه الحرف العربي في الدلالة والوضع والموقع والمناسبة . لهذا تجد السيرافي يخاطب ممثل التصور المنطقي اليوناني بقوله :

" ... سمعتكم تقولون : أن[1] " في " لا يعلم النحويون مواقعها ، وانما يقولون : هي للوعاء كما يقولون ان " الباء " للالصاق ، وأن " في " تقال على وجوه ، يقال : الشيء في الاناء[2] ، والاناء في المكان . والسائس في السياسية والسياسة في السائس .

ألا ترى هذا المنطق هو[3] من عقول يونان ، ومن ناحية لغتها ؟ ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب ؟[4] "

وهذا يعني أن المنطق لما كان موضوعا في الأساس بلغة أهل اليونان وعلى اصطلاحاتهم وعاداتهم وأعرافهم ، فمن أين له أن يدرك المعاني والحقائق التي تتبدى من خلال نظام لغة يختلف تماما كنظام اللغة العربية . وبالتالي عن ذهنية مختلفة تمام الاختلاف عن ذهنية اليونان ، يقول لويس غارديه :

" ان اللغة ، كوسيلة نقل للفكر ولتعبيره . أكثر مباشرة من العرق في تكوين الذهنية .[5] "

هذا . ثم ان ما يدّعيه المناطقة من أن فنهم هذا قائم على الجليّات والأوليات الفكرية أي على المعقولات التي هي سواء عند جميع الأمم كقولنا : " أربعة وأربعة ثمانية " هو ادعاء غير ثابت عند العرب والمسلمين . لأنه ليس بيّن بنفسه ،

---

١) - في المقابسات : " تقولون في .... "

٢) - في المصدر نفسه : " الوعاء " .

٣) - في الامتاع والمؤانسة : " أترى أن هذا التشقيق هو ... "

٤) - المقابسات : ص ٧٦ - ٧٧ ، والامتاع والمؤانسة : ص ١٥٨ - ١٥٩ .

٥) - أهل الاسلام : ص ٦٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهو لا يتفق مع الواقع . يقول السيرافي :

" لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع الى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة أنها ثمانية ، زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق ، ولكن ليس الأمر هكذا ".[1]

وهذا يعني أن اعتبار مبادئ المنطق مطلقة كمبادئ الفكر ، وبيّنة بذاتها مثلها ، هو أمر يفقد كل مشروعيته عند العرب المسلمين الممثلين بالسيرافي . ويجعل المنطق في نظرهم يتسم بعدم الكفاية المعرفية والعلمية . ولعلّ هذا ما دفع بهم الى اقامة بحوثهم على منهج آخر ، هو منهج التجربة والاستقراء مقابل منهج القياس المنطقي الذي صدر عن روح الحضارة اليونانية .

ولكن أيعني هذا ان المنهج العربي يخلو من القياس المنطقي ؟ .

كلا ، لأنه غير مستغن عنه ، وانما يعني أن المنهج العربي الاسلامي حين يعمد الى التعميم المؤدي الى الاستنباط ، فانما يجعل هذا التعميم مستندا الى الاستقراء المحصن ، والاعتقاب الموثق ، ذلك لأنه سبق أن تحفظ بشأن المبادئ المنطقية والتي تبين له عدم أهليتها كمستند ، اذ أن هذه المبادئ ليست مسلمة عنده ، لأنها ليست جليّة ، وبيّنة بذاتها كبيان أربعة وأربعة ثمانية .

وهذا يعني أن المنهج العربي الاسلامي يفرغ الأقيسة المنطقية التي يستعملها من أساسها النظري الذي بنيت عليه عند اليونان ، ويضع لها أسسا أخرى تجريبية صالحة كمستند .

وهذه النزعة التجريبية ، هي في الحقيقة تعبير عن روح الحضارة العربية الاسلامية ، وعن طبيعة ونظام لغتها كما كانت النزعة النظرية تعبيرا عن روح الحضارة اليونانية وعن طبيعة ونظام لغتها .

والأستاذ لويس غارديه في كتابه عن " أهل الاسلام " يصور لنا ميل اللغة العربية الى التركيز على الفعل[2] ،

---

١) - المقابسات : ص ٧١ ، والامتاع والمؤانسة : ص ١٥٠ .

٢) - ص ٦٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كما يصور ميل منطقها الى تمييز انماط التفكير عن انماط التأثير ، انه : " منطق ذو حدّين ، لن يمنع استعمال القياس المنطقي اليوناني ، لكن سيظل يميّز الجديد من أنماط التفكير ، اذن من انماط التأثير[1] ".

وهو يتجه الى : " كثرة استعماله للأمثــال[2] التي تختلف تماما عـــن الاستعارة اليونانية . فالمثـل دعوة الى الانتقال من صعيد وجود محسوس الـى صعيد وجود محسوس آخر أعلى يسمو على كل قياس مع الأول[3] . " .... و " في اللغات السامية ، وعلى الأخص جـدا ، في اللغة العربية نجد المثل الذي يعتبر " شاهدا "[4] معتبرا " برهانا " مثبتا في ذات الوقت أنه لا يبين بل يحسّـن الأمر الجديد الحاضر هنا ، ويستولي على القناعة الداخلية ، ويمكن أن يولـد الالهــام[5] " .

لذلك فــان اللغة العربية لما تأثرت بالمنطق اليوناني في وضع مولود هـــا " علم النحو " ومزج النحويون كلامهم بكلام المنطق ، واستقرائهم بأقيسته ، فـان هذا المزج كان يقابل أحيانا بالاستغراب الناجم عن كون الجمع بين الاستقراء العربي والقياس اليوناني يؤدي اذا ما تم الى علم لم يعبر تعبيرا جليا عن حقيقـــة الهوية اللسانية التي أوكل اليه حراستها ، ثم ان " المنطق " لا يمكن أن يكـون

---

١) - ص ٦٣

٢) - يقول د . عمر . فرّوخ في كتابه : " عبقرية العرب في العلم والفلسفة " ، ص ٤٠ : " اشتهرت العرب في الجاهلية بالأمثال ، والأمثال عادة ، جمـل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة واختبار واقع في عالم الطبيعة أو عالم المعقولات ." فالمثل فيـه اذن تركيز على التجربة والاختبار والملاحظة .

٣) - أهل الاسلام : ٦٣ .

٤ - المشاهدة في اللغة : المعاينة ، والشهادة : الخبر القاطع : (مختار الصحاح) .

٥) - أهل الاسلام : ص ٦٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" النحو " كما أن النحو " لايمكن أن يكون " المنطق"اوان امتزاج المنطق بالنحو بالتالي، قد لا يجد الاستجابة الرضية ، فلقد كان أبو الحسن الروماني (٢٩٦-٣٨٤هـ) يمزج كثيرا علم النحو بالمنطق الى الحد الذي قال معه أبوعلي الفارسي عنه :
" ان كان النحو مايقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا منه شيء ، وان كان النحو مانقوله ، فليس معه منه شيء " .[1]

ثم ان علم المنطق هذا ، لما كان تعبيرا دقيقا عن الروح اليونانية في نظرتها الى الكون ، وفي محاولتها اقامة مذاهبها في الوجود ، عدّ من أجل ذلك معرفة ميتافيزيقية أو منهجا ميتافيزيقيا ، أو آلة لهذه الميتافيزيقا او هي هو .[2]

ولعلّ الفلاسفة الاسلاميين الذين قبلوا الميتافيزيقا اليونانية لم يغب عن بالهم مثل هذا الارتباط بين المنطق والميتافيزيقا (الفلسفة) المخالفة للعقائد الاسلامية ، لذلك راحوا يؤكدون حياد علم المنطق هذا ويسوّغون له ليحوز الرضى والقبول ، يقول أبو نصر الفارابي في " كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق "
" ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة (-أي المنطق) - انها جزء من صناعة الفلسفة ، ولكنها صناعة قائمة بنفسها ، وليست جزءا لصناعة أخرى ، ولا أنها آلة وجزء معها ."[3] وهذا كان يصح لو أفرغ المنطق من محتوى الذهنية اليونانية التي صاغته ، ولعلّ الحياد الذي يريد الفارابي تأكيده واثباته ، لم يتحقق على يد الفلاسفة الاسلاميين وانما على يد الأصوليين الاسلاميين ، وفي طليعتهم الامام الغزالي كما سنرى .
ذلك لأن الفلاسفة الاسلاميين لم يميّزوا في المنطق اليوناني بين الصورة أو قوانين الفكر الاساسية كمبدأ عدم التناقض ، والبديهيات كأربعة وأربعة ثمانية ، وبين المادة ، كالعلّية الوجودية والغائية الوجودية ، وهما معلمان ميتافيزيقيان علقا بالعقل فأدخلا في المنطق ، لذلك كانت منظومات الفلاسفة الاسلاميين التي أسست على المنطق ذاته صورة ومادة ، متفقة تمام الاتفاق مع ميتافيزيقا

---

١) - أحمد امين : ضحى الاسلام : جـ ٢ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .
(عن طبقات الادباء لابن الانباري : ص ٣٩٠)
٢) - د . علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام: ص ٢٩ .
٣) - ص ١٠٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أرسطو التي لا تنسجم بحال مع الاعتقاد الاسلامي بحدوث العالم في الزمان ، والعناية الالهيـــة بالعالم في جزئياته الشخصيــة ، وخرق العادات والمعجزات .

يقول . د علي سامي النشار : " ان قبول الفيلسوف الاسلامي للتراث اليوناني في مجموعه ، كان يحتم عليه قبـــول كل عناصــــره ، وبهذا اندرج المنطق اليونانــي في ابحاث هؤلاء الفلاسفة اندراجا طبيعيا ، بحيث لم ير فيه الفيلسوف أي نشـــاز ، ألا يعني هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا جسما غريبا في قلب الحضارة الاسلامية ، عاشوا أغلب مراتب حياتهم كفلاسفة يونان لا يمتون اليه بصلــــــــة كلهم . (١) "

أما أحمد أمين فيقول : .... أما الفلاسفة فأرادوا أن يكونـــوا في سمائهم الفلسفية ، وودوا لو نحوا الدين جانبا (لتعارضه مع مادة المنطق اليوناني) فان كان ولا بد فمحاولة للتوفيق حتى لا يثور عليهم رجال الدين . لذلك أرى أن الفلاسفة لم يمسّـــوا الحياة الواقعية للمسلمين ، وكانوا في فلسفتهم اليونانيـــــــة كالمفوضية اليونانية في الحياة الاسلامية ، لا تمس مصالح الامة التي تقيم فيها الاّ عند التعارض مع مصالحها . (٢) "

كما نجد العلامة ابن خلدون مشيرا من جهته الى أن المنطق اليوناني هذا ، رغم الفائدة التي يقدمها الى الذهن (صورة المنطق) فانه لا ينسجم في مادته ومضمونه مع العلوم الاسلامية ، لأنه مرتبط ارتباطا وثيقا بعلوم مخالفة في جوهرها للشرائع والأديـــان :

" فهذا العلم - (أي المنطق) - كما رأيته - ، غير واف بمقاصدهم (أي الفلاسفة) التي حـــوّموا عليها مع ما فيها من مخالفة الشرائع وظواهرها ، وليس له في علمنـــا (علم الكــــــــلام أو العلوم الاسلامية عامة) الاّ ثمرة واحدة ، وهـــــــي

---

١) - مناهج البحث عند مفكري الاسلام : ص ٢٩ .

٢) - ضحى الاسلام : جـ ٣ ، ص ٢٠٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

شحذ الذهن في ترتيب الأدلة ، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين .[1] "[2]

وابن تيمية الذي تمثّل كتبه الرفض الصريح والواعي للمنظومة الفلسفية اليونانية والمشائية الاسلامية ممثلة بمنطقها ، يذهب الى أن البرهان الذي يتأسس على محض المنطق اليوناني لا يوصل الى أي علم ، ولا يفيد المعرفة بشيء من الموجود ، والفلاسفة عنده ، اذ يقررون وجود الأشياء بناء على علومهم القائمة في النفس (العقل) انما يفرضون مبادئ العقل ذاته على الوجود . وكل ما في الأمر أن هذه الأشياء التي يفترضونها خارجية أو مطابقة لما في الأذهان ان هي الا تقديرات ذهنية لا تشير إلى أي وجود خارجي عند المسلمين أي المتكلمين المعبرين عن الموقف الاسلامي المنسجم مع العقائد الاسلامية . وبالتالي فلا تتوفر على أي علم بالموجود .

يقول ابن تيمية :

" العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علما بموجود في الخارج ... ان الوجود الكلي انما يكون كليا في الذهن لا في الخارج ، فاذا كان هذا هو العلم الأعلى عندهم لم يكن الأعلى عندهم علما بشيء موجود في الخارج ، بل علما بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهي مسمى " الوجود " وذلك كمسمى " الشيء " والذات "

---

١) - المنطق في " كشاف اصطلاحات الفنون " : " يسمى الميزان اذ به توزن الحجج والبراهين ... وانما سمي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ وعلى ادراك الكليات ، وعلى النفس الناطقة . ولما كان هذا الفن يقوي الأول (اللفظ) ويسلك بالثاني (ادراك الكليات) مسلك السداد ، ويحصل بسببه كمالات الثالث (النفس الناطقة) اشتق له اسم منه وهو المنطق .... واعلم أن المنطق من العلوم الآلية لأن المقصود منه تحصيل المجهول من العلوم ، ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية ، فهو في نفسه غير مقصود ، ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر " (جـ ١ ، ص ٣٨ - ٣٩) أما عند افلاطون فهو : " نشيد عقلي غايته التعقل المنطقي ، يقع في منطقة السلطة العقلية ، وهو يجاهد لينظر نظرا قويما : أولا في الحيوانات ، ثم في النجوم . وأخيرا في الشمس ذاتها . " والشمس عنده رمز للوجود الحقيقي " المثل " ، (الجمهورية ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

٢) - المقدمة : ص ١٠٠١ (لبنان ١٩٦١) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

و " الحقيقة " و " النفس " و " العين " و " الماهية " ونحو ذلك من المعاني العامة .

ومعلوم ان العلم بها ليس هو علما بموجود في الخارج ، لا بالخالق ولا بالمخلوق[1] . هذه النقطة هي من النقاط المهمة التي تتباين حولها المواقف ، وهي النقطة التي ترتكز عليها الفلسفة المشائية وتعرف بمسألة الكليات أي المعاني الكلية المجردة عن علائق المادة المحسوسة ، والتي يتوصل اليها العقل بمجهوده الخاص . والمنطق الذى تنتهي اليه هذه الفكرة يؤكد على استطاعة العقل بلوغ الحقائق مطلقة[2] ثابتة تكون أساس كل معرفة ، حتى لو تعلقت هذه المعرفة بالأمور الغيبية أو الالهية ، وهو ما يرفضه في الأساس المنطق الاسلامي .

وابن خلدون وهو الأشعري المعبّر عن الموقف الاسلامي من الداخل يقول :

" والبراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة ، وغير وافية بالغرض . أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونها العلم الطبيعي ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني ، لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية بموادها . ولعلّ في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين . فأين اليقين يجدونه فيها ؟ . . . وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي . وعلم ما بعد الطبيعة ، فان ذواتها مجهولة رأسا ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا . ونحن لا ندرك الذوات

---

١) - الرد على المنطقيين : ص ١٣٠ - ١٣١ .

٢) - يقول أفلاطون : " يشرع المرء يبحث بمساعدة المنطق ، ناشدا كل انواع اليقين بفعل الذهن البسيط ، مستقلا عن كل معرفة حسّية ، فحينئذ يبلغ آخر مدى العالم العقلي " (الجمهورية : ص ٢٢٣) والمدى العقلي عند افلاطون هو مدى وجودي أي يثبت الوجود الذهني في الخارج ويؤكده . كما هو حال " المثل " والمتطلع الى " المثل " يبلغ آخر مدى العالم العقلي كما يبلغ الناظر في الظاهرات الحسّية آخر مدى العالم المنظور .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الروحية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها . فلا يتأتى لنا برهان عليها ."[1] أي معرفة يقينية صادقة مطابق للواقع والوجود .
لكن الفلاسفة انطلاقا من الخلفية المنطقية التي يزعمونها يقينية وصالحة في كل الأمور والمجالات . لم يتعاملوا مع الأمور الالهية الا على أنها أمور برهانية يقينية وصادقة ، ولذلك يرد عليهم الغزالي حين تصديهم للصفات الالهية فيقول :
" لاغرو لو هار العقل في الصفات الالهية ، ولا عجب ، انما العجب من اعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال ."[2]

مما سلف يتبين أن البرهان القائم على المعاني الكلية كما عند المناطقة والفلاسفة لا يوصل ، عند المسلمين ، الى أى شيء موجود ، لأن تلك المعاني ماهي الا امور مقدرة في الأذهان ، لا يعلم علما يقينيا تحققها في الأعيان أم لا .

ولما كانت الجزئيات المشخصة القائمة على الحس والمشاهدة (التجربة هي الحقائق الوحيدة التي تنتقل صورها الى الأذهان ، كانت المعاني الكلية تجد أساسها الوحيد في هذه الحقائق الحسية ، وهو ما سيبينه الغزالي في موقفه المنطقي[3] الذي يؤكد فيه أن الحقائق التجريبية هي مصدر تصوراتنا ومعانينا العقلية التي نكونها عن الموجودات .

وبذلك اختلفت النظرتان ، اليونانية والاسلامية ، وتباين المنطقان لتباين التصورين الحضاريين ، والخلفيتين الثقافيتين . وعلى الجملة :
لقد كانت الروح العربية الاسلامية تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وتصور حضاري خاص ، وتنأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وغيرها ، فكان من المحتم أن يكون لها منهج في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان ، تستمد مقوماته من حضارتها العلمية بحيث يكون طابع تلك الحضارة الأساس وجوهرها الوحيد .

---

١) - المقدمة : ص ٩٢٦ - ٩٢٧ (لبنان ١٩٦١) .
٢) - تهافت الفلاسفة : ص ١٩١ .
٣) - انظر لاحقا : " الأساس التجريبي للكليات " عند الغزالي .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك كان الممثلون الحقيقيون للحضارة العربية الاسلامية هذه ، هم المفكرين الذين أقاموا مذاهبهم التي استخدمت سندا للدين ، على فروض ضد الفروض الأرسطية القائمة على منهج القياس ، فاستعملوا ، من أجل ذلك ، مناهج في البحث تتفق والروح الاسلامية العامة القائمة على منهج التجريب القاضي بأن لا معرفة الا ما اقتضاها العقل وشهدت لها التجربة .

أما المعرفة التي لم يقتضها العقل ولم تشهد لها التجربة كالمعرفة بالمواضيع الغيبية الدينية (الميتافيزيقا عند اليونان أو ما وراء الطبيعة) فانها تتم على طريق النقل ، ذلك لأن أساسها الوحي - لا العقل ، ومرأى الوحي ، متضمن في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية .

وعلى ذلك اشتهر العرب . بمنهجهم التجريبي ، وفاقوا غيرهم من الأقوام والأمم ، يقول المستشرق الأستاذ غوستاف لوبون :

" فاق العرب أساتذتهم في جميع العلوم التي تقوم على التجربة ، ولكن الفلسفة اذ لم تقم حينئذ على التجربة وما اليها لم يتفق للعرب فيها تقدم محسوس .[1] "

والدكتور علي سامي النشار الذي خص كتابا غرضه البحث عن المناهج عند العرب ، يقول في مقدمة هذا الكتاب :

لقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربي فيما بعد ... اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الاسلامي في أكمل صورة .[2] "

والغزالي الذي عاش في عصر تزخر فيه شتى أنواع العلوم والدراسات المختلفة الدينية والدنيوية النظرية والتجريبية ، فانه تلقف علم المنطق اليوناني هذا من بين هذه العلوم والفنون المتوفرة في عصره ، وقرأ فيه معاني جديدة وجهها توجيها يخرجها عن معناها الأصلي الذي انبنت عليه في ظل تصور يوناني ، ووظفها توظيفا يتفق مع الوضع اللغوي ونظامه ، وينسجم مع العقائد الايمانية الاسلامية المناقضة للفروض

---

١) - حضارة العرب : ص ٥٣٥ من الترجمة العربية .

٢) - مناهج البحث عند مفكري الاسلام : ص ؟ .

٣) - ارجع الى موقف الغزالي التأويلي تجد موقفه من اللغة وأوضاعها وقياسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأرسطية اليونانية ، ويواكب الاتجاه التجريبي الذي ترسخ شيئا فشيئا في الفكر الاسلامي العام .

وبذلك يكون الغزالي قد عبّر من خلال موقفه المنطقي العام عن روح الاسلام وعن فلسفته الحقيقية حتى عدّ من أبطال الاسلام المشهورين الكبار .

أما من انبهر بمنطق أرسطو ، وقبله على علاّته وفروضه لأنه لم ير حقيقة سواه كمن يدعون بفلاسفة الاسلام (١) ، فانهم عدّوا دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الاسلامي العام الممثل بالفقهاء والأصوليين والمتكلمين وغيرهم .

وانه لمن المناسب أن نشير في هذا المقام الى أن قواعد التفكير اذا ماجردت من المفروض والمسلمات الميتافيزيقية فهي واحدة عند جميع المفكرين - في رأي الغزالي ، وان قواعد المنطق الاسلامي تحاكي الى حدّ بعيد المنطق الارسطي ، بل ان المنطق الاسلامي يشمل المنطق الأرسطي ويتجاوزه كما تبيّن آنفا ، وهو ما سيعبر عنه موقف الغزالي لاحقا .

---

(١) - كابن رشد الذي ألح على التفريق . بين منطق أرسطو البرهاني ، ومنطق المتكلمين الخطابي أو الجدلي . والذي أكد في موقفه على أن منطق أرسطو (البرهان) هو المقياس اليقيني الأمثل لجميع العلوم والمعارف . حتى ماكان منها دينيا .

ولما كان الشرع ينقسم - كما يرى - الى ظاهر وباطن . كان : " الباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لأهل البرهان " ، أي الفلاسفة ، لأن هذه المعاني خفيّة لا يقوى منطق المتكلمين على استخراجها ومعرفتها . لهذا : " تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان ... بأن ضرب لهم الأمثال وأشباهها (الظاهر) ... تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني .. الجدلية والخطابية . " (فصل المقال : ص ٤٦ - دار المعارف بمصر) .

أما ماعدا ذلك فهو خاص بالبرهانيين وهم الفلاسفة الاسلاميون الذين يمثلون أقلية ممتازة الفهم والادراك . على مايفهم من موقف ابن رشد نفسه .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢ - المنطق وأهميته عند الغزالي

يرى الغزالي أن المعرفة الانسانية تحكمها ثلاث قوى أساسية ، وكل واحد من هذه القوى الثلاث يعدّ حكما مستقلا بعينه : الحاكم الحسي [1] ، والحاكم الوهمي [2]

---

١) - الحاكم الحسّي هو " الحس المشترك " الذي تجتمع فيه الصور الحسيّة بعد غياب المحسوسات . " ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، اذا رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذقه كالمرة الأولى . " (تهافت الفلاسفة : ص ٢٣٨) فهو الحاكم الذي يقضي عند وجود العسل بوجود حلاوته .
ومن خواصه ادراك الجزئيات الشخصية دون الكليات العقلية ، والاحساس باللذة والألم من المتخيلات مثلما يحس بهما من المحسوسات الظاهرة .
(معارج القدس : ص ٤٦) .

٢) - ان كان الحس المشترك يدرك الصور ، فان القوة الوهمية تدرك المعاني كالعداوة التي تدركها الشاه من الذئب ومخالفته لها ، والمحبة التي تدركها من أمها وموافقتها لها : " والموافقة والمخالفة ليس من ضرورتهما أن تكونا في الأجسام ، لا كاللون والشكل (وصورتاهما في الحس المشترك) ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الأجسام أيضا " . (تهافت الفلاسفة : ص ٢٣٩) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والحاكم العقلي[1] .

والمعرفة الصادقة ، المطابقة للواقع والوجود ، والتي لا تشوبها الشوائب ، هي المعرفة المتأتية على طريق الحاكم العقلي ، لأنه الحكم المصيب من هؤلاء الحكام الثلاثة[2] .

---

1) - ويضم قوتين ، قوة نظرية ، وقوة عملية ، فمن حيث هو قوة عملية فهو الروية الخاصة بالانسان ، دون سائر الحيوان ، وبفضلها يستنبط الانسان التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة ويستنبط الصنائع والفنون . (معارج القدس : ص ٤٩) .
ومن حيث هو قوة نظرية فهو الـ: " قوة (التي) من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون " أحوالا " مرة ، و " وجوها " أخرى ، ويسميها الفلاسفة " الكليات المجردة . " (تهافت الفلاسفة : ص ٢٤١) .
ومن هتين القوتين : " تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل : ان الكذب قبيح والظلم قبيح ، والصدق حسن والعدل جميل :
" وعلى الجملة جميع تفاصيل الشريعة فهو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل النظري والعملي . " (معارج القدس : ص ٤٩) .
لذا وجب أن تخضع لهذا الحاكم العقلي جميع القوى الأخرى ، لأنه المدرك الأتم ، والحاكم الأمثل ، والسلطان المطلق الذي يتسلط على بقية القوى التي تنفصل عنه ولا ينفصل عنها هو البتة .

2) - معيار العلم . ص ٢٩ - ٣٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وتتمثل الأخطاء التي يقضي بها الحس في الحكم على الأشياء بما ليست عليه في الواقع لذا يقول الغزالي :

" من أين الثقة بالحواس ؟ وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ، ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله ، من المحسوسات ، يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته .[1] "

كما تتمثل التضليلات والغلطات التي يقضي بها الوهم في الحكم على الموجودات المجردة بالنفي والانكار . ومعلوم أن المجرد لا يوصف بدخول وخروج ولا اتصال وانفصال ، ولا يقبل الاشارة الحسية اذ لا جهة له ، بل كل الجهات جهاته :

" وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود لا اشارة الى جهته ، وانكاره شيئا لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال ، ولا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه ، ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء[2] ، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء .[3] "

والسبب أن الوهم هذا لما ألف المحسوسات وأنس بها قضى لغير المحسوس (المجرد) بمثل ما ألفه في المحسوس .

---

١) - المنقذ من الضلال : ص ٩٢ (طبعة عبد الحليم محمود) .

٢) - مثل اعتقاد التجسيم والجهة في حقه تعالى ، من قبل بعض الفرق الاسلامية ، فهذا الاعتقاد محكوم اذن بغلبة الوهم ، وهو تضليل من تضليلاته وتخييل من تخييلاته .

٣) - معيار العلم : ص ٣٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذلك يجب على النفس ، في طلبها المعرفة الحقة ، ألاّ تذعن في نهاية الأمـــر إلاّ لأحكام العقل وحده ، لأن الحس والوهم ، قد يضللانها ، لكن الاذعان لمطالب العقل وأحكامه قد يكون عسيرا لأن النفس قد أنست الحس والوهم ، وأذعنت لأحكامهما منذ الصبا ، فلا تنفك عن قبول ما يلزم عن أحكامهما حتى ولو ناقض ذلك أحكام العقل ذاتـــه .

" والنفس في أول الفطرة أشد اذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسّـــي والوهمي ، لأنهما سبقا في أول الفطرة الى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما وأنست بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ، وتوافق الحس والوهم وتصدقهما الى أن تضبط بالحيلـــة ."[1]

ولعلّ الحيلة المثلى لضبط النفس و مساعدتها على التجرد والاحتكام الـى حاكم العقل وحده تكمن في " المنطق " ، لأنــه الوسيلة التي بها يكشف عن الرجحان من النقصان والربح من الخسـران ، ولأنــه الوسيلة التي بها تتميّز الجوانب العقلية عن المخلفات الحسّية ، والشوائب الوهمية .

لذلك كان " المنطق " عند الغزالي هو الميزان المعرفي ، والمعيار الفكري والمحك النظري ، كل ذلك لأنه من النطق ، والنطق غاية ما يبلغ اليه الانســان وبه يتميّز عن سائر الحيوان :

" الانسان لا يبلغ غايته الاّ بالنطق ، ولو تمكن العلوغ الى أقصى السموات العلويـــــة بشي ء ســـوى النطق ، لكان خطاب البــــــــاري وتكليف الشرع ، واقرار العبوديـة ، وتصديق النبوة ، واثبات الربوبية متعلقا بذلك الشي ء . فلما توجهت هذه المعاني على النطق ، علمنا أن الانسان ما تميّز من الحيوانات الاّ بالنطق ."[2]

وفي القرآن الكريم ، نجد أن " النطق " هذا حيثما ورد يكون مقابلا لمعنى الظلم والهوى والضلال ، وهو بهذا التقابل مرادف للحق الخالص المجرد عـــن

---

١) ـ المصدر السابق نفسه : ص ٣٠ .

٢) ـ المعارف العقلية : ص ٣٥ ـ ٣٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأهواء والضلالات(١) .

فكأن الحق الذي يتضمنه " النطق " لايقود اليه الا المنطق(٢) والانسان لما لم تكن علومه موهوبة له بالفطرة ، ومبذولة له بالغريزة ، كانت لامحالة مستحصلة مطلوبة ، وهو في طلبها يتجشم مصاعب شتى : النظر ، والاستدلال والاستنباط ، والاعتبار والتنظيم والترتيب الى غير ذلك ، والوسيلة التي تهوّن عليه هذه الصعاب ، وتضمن له التوجه السليم الى جهة المطلوب هي المنطق ، ف : " المنطق آلة قانونية تعصمه (أي الناظر) مراعاتها من أن يضل في فكره ، فاذا حكم القوانين ، وطرق التفكير فعند ذلك يعثر على جهة المطلوب فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه(٣)" .

فالمنطق اذن هو الحيلة المثلى في ضبط النفس والوسيلة المهمة التي على جميع النظار والعقلاء التقيد بقوانينها ، فقد كان رأي المنطق - : " معيارا للنظر والاعتبار ، وميزانا للبحث والافتكار ، وصيقلا الذهن ، ومشحذا لقوة الفكر والعقل ، فيكون بالنسبة الى أدلة العقول كالعروض بالنسبة الى الشعر ، والنحو بالاضافة الى الاعراب ..... فكل نظر لايتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار ، غير مأمون الغوائل والأغوار(٤)" .

ذلك أن : " أن كل علم نظري لايحصل الا عن علميين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص ، وشكل معلوم من أشكال القياس حمليا وشرطيا متصلا ومنفصلا فيحصل من ازدواجهما علم ثالث يسمى النتيجة عند حصولها ، والمطلوب قبل حصولها . فالجهل بتلك الأمور وبتلك المقدمات وبكيفية الازدواج والترتيب المفضي الى

---

١) - مثل قوله تعالى : " ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون " (المؤمنون : ٦٢) .
" فورب السماء والأرض انه الحق مثل ما أنتم تنطقون " (الذاريات : ٢٣)
" ماضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى " (النجم : ٣) .
" وقع القول عليهم بما ظلموا فهم لاينطقون " (النمل : ٨٥) .
٢) - راجع اشتقاق لفظ المنطق ، في الفصل الأول من باب المنطق .
٣) - معارج القدس : ٩٦ .
٤) - معيار العلم : ٢٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المطلوب تصورا وتصديقا هو مانع من العلم [1].

مما سلف تستبين أهمية المنطق ، فكما أن الاعراب لايتميز صوابه من خطئه الا بالنحو وكما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه الا بالعروض ، فكذلك العلوم النظرية لايعرف المنهج اليها ، والدليل اليها ، والصدق في نتائجها الا بالمنطق . فالمنطق ضروري لأن جدواه تعم جميع العلوم النظرية سواء أكانت هذه العلوم عقلية أو شرعية :

" انا نعرفك أن النظر في الفقهيات لايباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره ، بل في مآخذ المقدمات [2].

والغزالي لثقته بالمنطق تحمس له وطبقه على جميع المعارف وأدخله في الشرعيات ، ومارس من خلاله الرأي والاجتهاد خاصة في التفصيلات التي لم تحسم بنص قاطع : " أقول : قواعد العقائد ، يشتمل عليها الكتاب والسنة ، وماوراء ذلك من التفصيل المتنازع فيه يعرف الحق فيه بالوزن والقسطاس المستقيم ، وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه وهي خمسة [3].

---

١) ـ معارج القدس: ص ٩٦ .

٢) ـ معيار العلم : ص ٢٨ . ذلك لأن المقدمات قد تسلم على أنها أولية ولاتكون كذلك ، بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية ـ كما جاء في نظرية القيم ـ والمقدمات العقلية هي التي انبنت على الأوليات ، والمقدمات الفقهية (الشرعية) هي التي انبنت على المشهورات أو المسلمات نقلا .

٣) ـ المنقذ من الضلال : ص ١٣٤ (طبعة عبد الحليم محمود) . وقد جاء في " القسطاس المستقيم " : " . . فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند . لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام : الى الأكبر والأوسط والأصغر ، فيصير الجميع خمسة . " ص ١٣ . في هذه الصفحة وما يليها تجد شرح هذه الألقاب ومناسبتها لحقائق معناها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذه الموازين مطابقة للموازين المنطقية اليونانية (الأرسطية) . والغزالي يرى أن علم " المنطق " هذا ليس علما غريبا على مفكري الاسلام ، ومقصورا على الفلاسفة الذين حذوا حذو الفلاسفة اليونان ، وانما هو علم له أصل في علم الكلام الاسلامي ، عرفه المتكلمون بصورته المخالفة لاصورة اليونانية : " ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم (أي بالفلاسفة) ، وانما هو الأصل الذى نسميه في فن " الكلام " " كتاب النظر " فغيروا عباراته الى المنطق تهويلا ، وقد نسميه " كتاب الجدل " وقد نسميه " مدارك العقول " فاذا سمع المتكايس المستضعف ، اسم " المنطق " ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة[1] .

ومن جهة أخرى ، يرى الغزالي أن المنطق أو " الميزان " تعلمه من القرآن واستخرجه منه : " لا يتصور أن يفهم ذلك " الميزان " ثم يخالف فيه أهل التعليم ، لأني استخرجته من القرآن وتعلمته منه[2] . " مؤولا[3] ، لأجل ذلك ، الآيات التي ورد فيها لفظ " الميزان " و " القسط " مثل قوله تعالى :

" لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط . "
(الحديد : ٢٥) .

هذا العلم الذي يرى الغزالي انه استخلصه بالتأويل للآيات القرآنية ، هو من الأهمية بمكان حيث لا يدخله الغزالي كمعيار للعلوم الكسبية وحسب ، بل يفسح له في المجال حتى أمام العلوم الكشفية (الصوفية) ، وهي العلوم التي تهجم على القلب هجوما ، دون روية أو تفكير ، ففي كتاب " احياء علوم الدين " حدد الغزالي خمسة موانع[4]

---

١) ـ تهافت الفلاسفة : ص ٧١ .

٢) ـ المنقذ : ص ٣٤ ، ١ .

٣) ـ القسطاس المستقيم : ص ٩ .

٤) ـ هي :

١ـ النقصان في القلب كقلب الصبي .
٢ـ كدورة المعاصي والخبث .
٣ـ العدول عن جهة الحقيقة المطلوبة .
٤ـ التقليد منذ الصبا .
٥ـ الجهل بالجهة التي يقع فيها العثور على المطلوب .
(الاحياء : جـ ٣ (عجائب القلب) : ص ١٣ ـ ١٤) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

تسهم كلها في منع الكشف وحجبه ، منها : " الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب ، فان طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول الا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطرق الاعتبار (أي الطرق المنطقية) فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه [1] " وفي موضع آخر : " فاذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها . فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشر سنين الى ان تخلص عنه ، ولو كان قد اتقن العلوم أولا لتخلص منه على البديهة . فالاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم (أي المنطق) ، وتحصيل براهين العلوم المفصلة أولى ، فانه يسوق الى المقصود سياقة موثوقا بها . " [2]

فأهمية المنطق ورسالته في الكشف الصوفي تتمثل في هداية الصوفي الى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، وحينئذ يمكن للصوفي أن يطمئن الى المعارف التي استقاها عن طريق الكشف .

فالمنطق هنا لعب دورا مع الصوفي قبل الكشف ، أي في التمهيد له ، أما بعد الكشف فيمكن للمنطق أيضا أن يشرح ما أمكن من هذه الكشوفات والالهامات وتمييزها عن الخيالات .

فاذا كان للمنطق هذه الأهمية عند الغزالي الى الحد الذي يستفيد به حتى في الكشف الصوفي ، فكم أحرى أن تكون هذه الأهمية أغنى وأكبر في النقاش الفلسفي الذى اشتهر به الغزالي .

والنقاش الذي دار بينه وبين الفلاسفة المشائين ركز فيه الغزالي على بيان فساد الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة منظوماتهم الفكرية ، بغض النظر عن بعض النتائج الفلسفية التي وجدها الغزالي متعارضة مع بعض أصول الدين [3] .

---

١) ـ المصدر نفسه . ص ١٤

٢) ـ ميزان العمل : ص ٤٦

٣) ـ راجع : " قانون التأويل " في موقف الغزالي الديني .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ان الفلاسفة في نظر الغزالي ، لم يفوا بشروط البرهان[1] المقررة في المنطق . والكتاب الذي خصصه الغزالي لهذا الغرض ، وهو " تهافت الفلاسفة " قسمه الى عشرين مسألة ، جعل ست عشرة منها ، " الهيات " ، وأربعا " طبيعيات " ، وليس فيه لنقد المنطق أثر ، ذلك أن المنطق - كما يرى الغزالي - ليس مخصوصا بالفلاسفة ، وانما هو آلة عامة صالحة لكل ناظر في المعقولات ، لأن قوانين الفكر الأساسية التي يعبّر عنها المنطق ، تشمل جميع العقول .

ويبدو أن الفكرة المركزية في كتاب "تهافت الفلاسفة" ، هي فكرة معرفية منطقية ، تتمثل في أن الفلا سفة اخطؤوا حينما بنوا أدلتهم على مقدمات مسلمة على انها يقينية قاطعة ، وهي ليست كذلك .

فخطؤهم لم يكن راجعا الى كون النتائج التي وصلوا اليها متعارضة مع الدين - وان كان الغزالي يحسب لهذا ألف حساب - وانما الى عدم احكام المسائل المنطقية التي استخدمت لانتاج مسائل كل من العلمين ، الالهي ، والطبيعي ، وهما العلمان اللذان اقتصر نقد الغزالي عليهما .
ولعلّ غوص الغزالي الى أعماق هذين العلمين الفلسفيين ، وتفحصه مسائلهما مسألة مسألة ، وتبيّن قضاياهما قضيّة قضية ، قد أكد له - في النهاية - أمرين اثنين:

الأمر الأول : خلو هذين العلمين من الاحكام المنطقي وهذا أمر يتعلق بالمنهج .

والأمر الثاني : سوق الفلاسفة لهذين العلمين سوقا أساسه التقليد المذهبي المشائي المبني على المسلمات والفروض والرؤى الأرسطية اليونانية .

لذلك تضمن نقاش الغزالي للفلاسفة التركيز على هذين المأخذين ، فتناول نتائج علوم الفلاسفة وأظهر فسادها ، وتطرق الى المناهج وبيّن عدم صلاحيتها للمعاني الالهية التي أراد الفلاسفة استخراجها من خلالها ، ثم تنقلب القضيّة اذ لم تعد مجرد قضية معرفية تتعلق بحدود المعرفة الانسانية ، أو بامكان أو عدم امكان معرفة تلك المعاني التي يرى

---

١) - انظر : تهافت الفلاسفة : ص ٧١ ، وقد سبق اقتباس النص المبين لهذا الموقف ، في التعليق على : " قانون التأويل عند الغزالي " فانظره هناك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفلاسفة أنهم عرفوها وانتهوا اليها في علومهم تلك ، بدلالة العقل وحده ، كما لم تعد هذه القضيـــــة ـ أيضا ـ مجرد قضية منطقية تتعلق بالحجج وكونها يقينية أم لا ، وبالدلائل وكونها برهانية أم لا ، بقدر ما أصبحت قضية تمذهب ، تتعلق بالانتماء المذهبي والعقائدي وبالولاء الفكري ، وبالاخلاص المدرسي (المشائي) . وهذا شيء ، والمنطق أو البرهان شــــيء آخر تماما . ولذلك سمح الغزالي لنفسه بلوغ حدّ التصريح بالمعارضــــة المذهبية وبالتمديم الفكري الذي يقوم على هذه المعارضة وحدها ، دون الحجج المنطقيــة والدلائل البرهانية . فلما كانت المسألة قد خرجت عن نطاقها الصحيح ، وهو التقيد اللازم بشروط المنطق والبرهان ، فلم يعد الفلاسفة فلاسفة بمعنى مفكرين ومنظرين ذوي منهج سليـــــم ومنطق قويم ، وبذلك يكونــــون ـ في نظر الغزالي ـ قد خرجوا من حــيز المقابلة الفكرية أو العقلية الى المقابلة المذهبية أو الحزبية ، وهذا ما جعله يسمح لنفسه من أن يتحزب ضـدهم ويقابل الحزب بالحزب ، والمذهب بالمذهب ، والعقيدة بالعقيدة ، والتقليد بالتقليد ، مادام الأمـــــــر أمر عقائـــــــد ومذاهب لا أمـر أفكار ومناهج .

فهذا هو منهج الانكـار والاعتراض والتمديم الذي اعتمده الغزالي وصـرح به في " المقدمة الثالثة " من كتابه " تهافـت الفلاسفة " اذ يقول :

" ليعلم أن المقصود تنبيه من حسّن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقيّة عـــــن التناقض ، ببيان تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الأدخول مطالـــــــب منكر ، لا دخول مـــدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفــــــة ، فألزمهم تارة مذاهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية . ولا انتهض ذابا عـــــن مذهب مخصــــوص ، بل اجعل جميع الفرق إلباً واحدا عليهـــــم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضـون لأصول الدين ، فلنتظـاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد (١) ".

هذا التحزب لم يكن ضد الفلسفة ، لأن المعارضـة الفلسفية تقتضي مواجهـــــــة الفكر بالفكر والمنطق بالمنطق والحجة بالحجـة .

---

(١) ـ ص٦٨ ـ ٦٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلم يبق الا أنه موجه ضد الفلاسفة الذين ساقوا أفكارهم باسم الفلسفة ، فالاعتراض اذن ليس موجها الى الفلسفة وانما الى المنتسبين الى الفلسفة ، والممثلين لها .

والغزالي — على مالاحظنا — لم يذكر الفلسفة بسوء ، لا في كتاب " تهافت الفلاسفة "(١)، ولا في غيره . ولعل هذا يجد تعليله في أن الفلسفة الحقة جوهرها الأفكار المتولدة عن المنهج العقلي السليم ، وعن المنطق الفكري القويم ، وهو ما أخطأه الفلاسفة اليونان وأتباعهم الاسلاميون مما حدا بهم الى الزيغ والى التهافت . والآثار " الحسابيات " أو الرياضيات ، و " المنطقيات " التي هي من مشتملات الفلسفة ، فانما مرحب بها ومقبولة قبولا لا يرد لأن منهجها العقلي سليم ، وقضاياها يقينية وقاطعة الصدق لذلك تجد الفلاسفة : " يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية(٢) .

فالتعويل الحق لايكون اذن إلا على المنهج العقلي السليم ، مهما كانت الآراء والنتائج المتولدة عنه ، ومهما كان انتساب هذه الآراء ، بعد ذلك ، الى الدين أو الى الفلسفة، وبهذه المناسبة نجد قولا للدكتور سليمان دنيا يبين فيه الدور الذي قام به الغزالي في بيان تناقض الفلاسفة ، وهو دور منطقي وفلسفي ، فيقول — وبحق —: " في تعويل الغزالي على العقل في مجالات الخلاف بينه وبين الفلاسفة ما يدل على أن الدور الذي يقوم به في بيان تناقض الفلاسفة هو دور فلسفي ، لأنه يجعل العقل الذي كان أساسا أقام عليه الفلاسفة صرح فلسفتهم ، هو نفسه المعول الذي يهدم به الصرح الذي شيدوه ، فالعقل الذي هو متمسكهم ، ومعتمدهم هو نفسه متمسكه ومعتمده ، فليسوا اذن باسم الفلسفة أحق منه ، فان الفلسفة ليست أفكارا خاصة وان خالفت العقل ، ولكنها منهج عقلي ، وأفكار متولدة عن هذا المنهج ثانيا ، ولتكن الأفكار بعد أن يصح المنهج ماتكون(٣) .

---

١) — اذ لو كان هذا هو المقصود لاستقام تماما تسمية الكتاب بـ " تهافت الفلسفة " لا " الفلاسفة " .

٢) — المصدر نفسه : ص ٦٢ — ٦٣ .

٣) — هامش مقاصد الفلاسفة : ص ٣٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويرى العلامة الاسباني بلا سيوس
في بحث له في معنى كلمة "تهافت" الواردة في كتاب الغزالي وكتاب ابن رشد ، أن الغزالي حين سمى كتابه "تهافت الفلاسفة" ، كان يريد أن يمثل لنا العقل الانساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ، فاذا أبصر شعاعا يشبه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه ، ولكنه يخطيء مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض .

فكأن الغزالي يريد أن يقول أن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا اليها بلا اعمال روية ، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي (١).

فالحق يقتضي الروية ، وعدم الاسراع الى النتائج دون تحقيق الأقيسة . والمنهج الأمثل والصحيح هو المنهج المتروي وهو المنهج الذي يمكنه أن يوجه الأنظار والأفكار صوب الحق وصوب الحقيقة .

فالحقيقة هي الغاية التي يسعى اليها العقلاء ، ويطمع اليها الفلاسفة باعتبار أنهم أصحاب مناهج مثلى للوصول اليها . وقديما سأل "غلوكان" أخاه أفلاطون بقوله:
" من هم الذين تدعوهم فلاسفة حقيقيين ؟ " فأجابه أفلاطون على لسان سقراط:
" هم الذين يحبون أن يبصروا الحقيقة (٢).

والغزالي كان شديد الحب لرؤية الحقيقة ، وهو ما أعلنه في كتبه ، ووضعه شعارا يعمل تحت لوائه ، وذلك حينما قال : " لاتعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف أهله (٣).

فالحق أولا ، ثم القائلون به ثانيا ، وليس العكس .

---

١) ـ د . عبد الهادي أبو ريدة : هامش تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ل : ت ج دي بور : ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

٢) ـ الجمهورية : ص ١٧٥ .

٣) ـ معيار العلم : ص ١٢٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وفي سبيل الوصـــول الى رؤية الحق دائما ، كان ما كان من موقف الغزالي المنطقي ، ومن الأهمية القصوى التي أناطها بالمنطق ، وفي سبيل الحق هذا وجّـه اهتمامه ، وركّـز جهوده ، في كل خطوة من الخطوات ، الى الاحترازعن " الوهميات " و " المشهـورات" و " المشبهات " ، والى النصح بعدم التصديق الاّ بّا لأوليات " و " الحسيات " ومامعها ، وترك ما لا سبيل الى معرفته معرفة عقلية أولية أو تركيبية برهانية ، أو حسّية ، أو مركبـة من هذه العناصر ، كالامور الغيبية الالهية ، والاستناد فيها والحال هذه ـ الى النقل المعبّرعن الوحي ، والايمان بها ايمانا اعتقاديا لا معرفيا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣ ـ المنطق والموقف التجريبي

أ ـ للكليات أساس تجريبي :

لقد سبقت الاشارة الى أن أهم نقطة ترتكز عليها الفلسفة المشائية هي القول بالادراك العقلي للمعاني الكلية التي يعبّر عنها المتكلمون بـ "الوجوه" أو "الأحوال" أي حالات الأشياء وكيفياتها كما تبدو في العقل ، أو "الأحكام" ، ويعبّر عنها الفلاسفة والمنطقيون بالقضايا الكلية المجردة[1] ، مثل ادراكنا لفكرة الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين ، وفكرة الانسان غير الشخصي المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص .

ففكرة الانسان المطلق لا تدخل فيها علائق المادة من كم وكيف وأين ووضع حتى لو عدم اشخاص الانسان تبقى حقيقة الانسان في العقل مجردة عن خواص كل فرد من الناس[2].

ولو لم يكن الأمر كذلك لما امكننا مثلا ادراك : "الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منك في المكان والقريب"[3] .

فالكلي المجرد عن علائق المادة هو اذن المعقول الثابت في العقل ، وما يقال هنا عن المعاني العقلية يقال أيضا عن المعاني الأخلاقية مثل فكرة العدالة ، وفكرة الحق والخير والواجب ، وهي كلها معان يحصل عليها العقل بمجهوده الخاص ، دون الحاجة الى الشرع[4] ، بل يكفي العقل الهيولاني أن يجتهد حتى يشرق عليه العقل الفعّال بهذه المعقولات ، كما يكفيه أن يقوم بعملية التجريد والتعميم فيجرد من أفراد الجنس والنوع الواحد الخصائص الفردية من لون وشكل وحجم ووضع ، وأن يعمم الصفات

---

١) ـ محك النظر : ص٢٢ .

٢) ـ تهافت الفلاسفة : ص٢٥٧ .

٣) ـ محك النظر : ص ٢١ .

٤) ـ كما في موقف المعتزلة من الحسن والقبيح (القيم) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

المشتركة[1] لجميع أفراد هذا الجنس . حتى يصل الى المعنى الكلي .
فالفلسفة التي تقوم على مفهومها الذى طرحته في المعاني الكلية تؤكد :

أولا على روحانية النفس وكونها جوهرا مفارقا ، قائما بنفسه ، ذلك أن المعاني الكلية لما ثبت أنها مجردة عن المادة المحسوسة والكيف والأوضاع ، ثبت بذلك أيضا أن النفس أو العقل التي تحل فيه هذه المعاني المجردة ، هو الآخر مجرد عن المحسوس أو مفارق[2] .

وهنا يأتي الغزالي ليعترض على مثل هذه النتيجة ، وهي كون النفس جوهرا روحانيا قائما بنفسه ، وكون هذه النتيجة قد لزمت لزوما عقليا منطقيا محضا عن مفهوم المعاني الكلية المطروح من قبل الفلاسفة . والغزالي يفعل ذلك مع كل ايمانه الشديد ، وتصديقه الأكيد بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها :

" وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب انكاره في الشرع ، فانها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها ، وانما نريد أن نعترض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبيّن في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه[3] . "

ثانيا : تؤكد تلك الفلسفة القائمة على مفهوم المعاني الكلية على استطاعة العقل بلوغ الحقائق وادراكها مطلقة ثابتة تكون أساس كل علم وكل معرفة وكل أخلاق . حتى أطلق اليونان عبارتهم الشهيرة " لاعلم الا بالكليات "

---

١) _ ذلك أن الصفات تنقسم الى ماهو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان ، والكحيوانية للانسان ، والى ماهو عرضي له ، كالبياض والطول للانسان والشجر . والعقل حينما يدرك معنى الشيء فانما يدركه منزها ومجردا عن كل صفة ليست ذاتية له . اذ لايمكنه ادراك الانسان دون صفته الذاتية التي هي الحيوانية .

٢) _ انظر : تهافت الفلاسفة : ص٢٥٧ _ ٢٥٨ .

٣) _ المصدر نفسه : ص: ٢٤٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وابن رشـــد وهو الممثل الكبير لأرسطو في الاسلام ، وبالتالي لهذه الفلسفة ، ينطلق من هذا المنطلق حين يؤكـــد على أن الوحي اذا ما جاء فلا يمكن أن يعارض أحكام العقل ، فاذا بدا تعارض بين العقل والوحي ، يجب عندئــــذ تأويل الوحي على ضوء العقل[1] ، مادام العلم الصحيح كليـا ، والكلي هو المعقول، ومادام الوحي صحيحا فهو أيضا معقول .

وهكذا اتبيّن أن المعرفة القائمة على الكليات هي أساس النظام الفلسفي عند المشائيــن الاسلاميين . وهنا لانعجب عندما نجد الغزالي ، وهو المنطقي المتمرس، يتصدى لمفهوم المعاني الكلية هذا ليستخرج معاطبــه ، ويبيّن من ثم ، عدم منطقية النظـام الفلسفي القائم عليه .

يقول الغزالي : " ان المعنى الكلي الذى وضعتموه حالا في العقل ، غير مسلم ، بـل لا يحل في العقل الآ ما يحلّ في الحس، ولكن يحل في الحس مجموعا ، ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله . ثم اذا فصل كان المفصـــــل[2] عن القرائـن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه ، الآ أن الثابت في العقل يناســب المعقـــول وأمثاله مناسبة واحـــدة فيقال : انه كلـي على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ، ونسبــة تلك الصورة الى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحــــدة ، فانه لو رأى انسانا آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما اذا رأى فرســـا بعد انسان فانــه يحدث فيه صورتان مختلفتـــان[3] .

يســتبين من هـــذا اعتراض الغزالي على الحجة التي يستمدها الفلاسفة من " الكلي " الذي ليس بـذى وضـع لاثبات أن النفس لا مادية وأنها خالدة ، فيبيّن الغزالي طبيعة الكلي ، نافيـا وجود ه بمدلوله الفلسفي اذ لا يوجد في العقل الا الصـــور الحسية ، والاحساس ،

---

١) ـ انظر : فصل المقال : ص ٣٢ (دار المعارف ١٩٧٢)
٢) ـ يعني " المجرد " ، ولعله تعمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهي " المجرد " لئلا يفهم منها المعنى المتبادر عندهم ، حين يتحدثون عن الادراك وهو أنه " كلي " .
(د . سليمان دنيـــا) .
٣) ـ تهافت الفلاسفـة : ص ٢٥٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لا العقل ، هو الذى يفصل هذه الصور الكلية بدليل أن المرء لو رأى فرسا بعد انسان أو العكس لحصلت في ذهنه صورتان : " فان من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى ، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى (١) " .

وهذا يعني أن المعاني الكلية التي يفترض أنها وليدة العقل عند الفلاسفة ، هي وليدة الخيال والحس عند الغزالي ، فالعقل ازاء هذه المعاني ليس في حقيقته الا الخيال الذى يمتاز هو نفسه عن الحس بالقدرة على فك الصور وتركيبها ، والحس والخيال معا ، هما الملكة التي تتعامل مع الصور الادراكية موحدة في هيأة موجودات لا تتمايز فيها الأحوال والكليات . فالناظر عندما يشاهد مثلا شجرة ، فانه لا يرى كيفياتها مفككة - الجسمية - العظمية اللونية ، بل يرى شجرة واحدة تتحد فيها كل هذه الكيفيات .

أما العقل (أو الخيال) فهو على العكس يفكك عناصر المدرك الحسي المجردة وكيفياتها الكلية ويركبها . فلا شيء اذن في العقل يأتيه من مصدر آخر غير الحواس وعلى هذا فلا وجود للكلي بمدلوله الفلسفي اذ الكيفيات المحللة ليست شيئا آخر غير الصور الحسية المفككة حسب الأهواء والعادة والتربية والمصالح (٢) .

ويشير علم النفس الحديث بما يتفق وهذا الرأي ، وهو أن الذهن لا يعقل معنى كليا كالشجرة أو الفضيلة مثلا الا اذا فكر في شيء يتعلق بالشجرة أو الفضيلة ، ان مفهوم أي لفظ من الألفاظ عبارة عن قائمة أحكام عقلية لا يختمها خاتم ولا يحصرها حصر وهذا يعني أنه لا يوجد فرق أصلي بين المعنى الكلي والحكم العقلي اذ يتضمن المعنى الكلي لمجرد وجوده اتصالات وارتباطات تسع معاني كلية أخرى (٣) .

---

١) - المصدر نفسه : ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

٢) - أبو يعرب المرزوقي : " مفهوم السببية عند الغزالي " ص ١٣ (؟) .

٣) - فائز الحاج : نظرية سبق الوهم الى العكس : ص ١٩٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وكان الباحثون قبلا يرون أن الادراك يعطينا الشيء في هويته وفي حقيقته العينية المشخصة ، ثم يحوّل الفكر على هذا الادراك لينشئ الفكرة المجردة أو المعنى الكلي العام عن صفات ذلك الشيء المدرك ، ولكن هذا الاعتبار نظري محض. لأن حدس المشخص الصرف كتخيل المجرد الصرف كلاهما افتراض ، ذلك أن الحدس ليس في الحقيقة الا ضربا من المعرفة تقريبيا مختزلا مشوبا ببوادر التجريد العفوي وبالمقابل لا بدّ للفكر في تجريداته من مستند حسي في الحين بعد الحين يصدر عنه أو يؤوب اليه وان كان يتجاوزه ويبتعد عنه في غالب الأحيان . فهو يعتمد على المشخص ولكنه يتجاوزه ، وهو أيضا ينشئ المجرد ، ولكنه لا يمكث فيه بل سرعان ما يلتمس له صورا عينية أو تحقيقات مشخصة أو تطبيقات عملية (١).

وعلى الجملة - يستبين من موقف الغزالي هذا - أنه يتأتى لنا فهم الأشياء بصيغتين اثنتين : صيغة جزئية مشخصة باعتبار المحسوسات صورا ، وصيغة كلية مجردة باعتبار هذه المحسوسات معاني حسّية مفصلة ، لا معاني ذهنية معقولة ، ثابتة في العقل ، مادام لا يحل في العقل الا تلك الصور المحسوسة التي أدركها الحس أولا ، وفيه انطبعت في الخيال والعقل ثانيا .

واذن فهذه المعاني لكونها لا تعبّر في الحقيقة الا عن انطباع الصور الحسية في العقل عن طريق الخيال ، فانها لأجل ذلك لا تؤذن بحال من الأحوال بثبوت كلي خال من الاشارات الحسية ، وما يلحق ذلك من الأوضاع والمقادير والكيفيات (٢) .

---

١) - د . عبد الكريم اليافي : تقدم العلم : ص ٢١٩ .

٢) - هذا ينطبق على " النفس " وهو ما حاول الفلاسفة الوصول اليه ، وبيانه من خلال محاولتهم اثبات أن المعنى الكلي ، هو الآخر ، عقلي مجرد من تلك الأوصاف الحسّية ، والأوضاع المادية ، وأنه ثابت في العقل . - انظر : تهافت الفلاسفة : ص ٢٥٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك يكون الغزالي قد أوضح ، في هذا المقام ـ عدم منطقية المفهوم الكلي لدى الفلاسفة . ومدلوله العقلي والفلسفي لديهم ، وأفسح ، بدل ذلك ، في المجـال أمام هذا المفهوم ببيان أن مدلوله المعرفي يكمن في أساسه الحسّي ، ومنهجه التجريبي .

واذن فلو لم يكن ـ في موقف الغزالي هذا أو نظريته ـ شرع سماوي يعتقد بما جاء فيه ، ويخضع له ، والمام صوفي يؤمن به ويدعو الى سبيله ، وكلا هما يفـوق نطاق المحسوس ، لاقتصرت المعرفة بالاشياء عند الغزالي ، على تلك الصـور الحسّية التي يستخدمها الحس المشترك ، ويرتبها الخيال لتصنيف الدلالات التي تطابق أغراضنا ، ولأصبحت ، والحال هذه ، الصحة المـــادية وحدها معيار معارفنا عن الأشياء[1] ، مادامت المعاني المجردة التي تكونها عقولنا عن هذه الأشياء ، لاتعقل ولاتدرك تمـام الادراك بعيدا عن الحسية والتجريبية التي انعكست عنها ـ وان كانت تتجاوز هـذه الحسية وهـذه التجريبية في آخـر المطاف ـ وبذلك يكون الغزالي قد عبّر بوضوح عن الاتجاه الحسي التجريبي حتي فيما يبدو لنظرنا ، معقولا مفرغا من معقوليته كالمعاني الكلية هـــذه .

---

١) ـ بسبب ذلك يقول بعضهم أن الغزالي كاد يقع في المادية الصرفـة :
وذلك مثل الدكتور ألبير نادر في مقال له : " نظرية المعرفة عند الغزالـــي " ضمـن الفكـر العربـي المعاصر : العدد ٢٤ ، بيروت ١٩٨٠) .
حين يخلص الى القول : " ... فايمان الغزالي انقذه من الوقوع في المادية الصرفة ، ولولا هـــذا الايمـــان لكان الغزالي أكبر مدافـع عن المذهب الحسّي المـــادي في الاسـلام . " ص ١٠٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ب ـ السببيـة الطبيعية وأساسها التجريبي :

تحتل فكرة السببية مكانة جوهرية في كل بناء فلسفي ، فهي الأساس المشترك في المباحث الفلسفية ، انها أساس في الميتافيزيقا وهي أساس في مناهج البحث ، وطرائق العلم .

والفلاسفة ، كفلاسفة ، لابدّ لهم من أن يتناولوا تناولا استقصائيا فكرة السببية هذه في أبحاثهم وتأملاتهم .

ومنذ القديم بحث أرسطو الأسباب التي تعمل فتؤثر في الطبيعة وذلك من خلال نظريته العامة في مراتب الموجودات في الكون ، القاضية بأن أدنى هذه الموجودات مرتبة هي المادة التي لاصورة لها ، وهي المادة الأولى (الهيولى) ، وأعلاها المحرك الأول الذي لايتحرك ، وهو صورة خالصة لامادة به . وبين هذين الطرفين تقع كافة الموجودات المؤلفة من مادة وصورة معا ، وهي الكائنات اللاعضوية ، أو الجمادات من كواكب ونجوم وجبال وبحار وأنهار وصخور وأحجار ومعادن وغازات . يتألف كل منها من صورة ومادة ، وليست الصورة مجرد الشكل الذي يتخذه الموجود فقط ، وانما تعني أيضا ذلك التركيب المعين بين أجزاء هذا الموجود مما يكفل اداءه وظيفته وخضوعه للقوانين الفيزيائية المناسبة ، وما يدفعه الى الحركة ان كان الجسم متحركا . ولذلك فالصورة في الشيء هي تركيب وعلة حركة ، وهي أيضا غاية ، وكان معنى الغاية في الكائن اللاعضوي هو خضوعه لقوانين محددة لا يحيد عنها ، ومن ثم يحقق وجوده[1] . ثم يأتي دور الكائنات العضوية التي ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها ، من الخضوع للقوانين المناسبة وتحقيق الوجود والغاية من هذا الوجود . فالنبات مثلا تصل بذرته الى كمال تأديتها وظائفها ، دون وعي لما تسعى اليه ، وهي في هذا المسعى نحو الغاية تخضع بالضرورة للشروط والقوانين التي تتطلبها هذه الغاية .

وهكذا . فمن خلال المادة ، والصورة ، والخضوع القسري للقانون (الضرورة) ، والغاية ، يستخلص أرسطو فكرته عن السببيّة والأسباب فيجد أنها

١) ـ د . محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي : ص ٤١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أربعة [1] :

١- سبب (علة) مادي : وهو ما منه الشيء أو المادة المصنوع منها الشيء ، مثل الرخام في التمثال .

٢- سبب (علة) صوري (شكلي) : وهو ما به الشيء ، أو ما يجعل للمادة او الشيء شكلا معينا ، مثل هيئة أبولون على التمثال .

٣- سبب (علة) فاعل : من صدر عنه الشيء أو محدث الحركة والسكون الذي يهب للمادة شكلا مثل النحات الذي قام بنحت التمثال .

٤- سبب (علة) غائي : مالأجله صنع الشيء ، أي الهدف والغاية التي صنع لها الشيء . مثل تكريم أبولون الذي هو الغاية من نحت التمثال الممثل لأبولون [2] .

فالسببان الأولان ، هما عنصرا الشيء اللذان يلفان به الى الوجود (المادة - الصورة) ، أما السببان الثانيان (الفعل - الغاية) فهما عنصراه الخارجيان اللذان يتبدران الذهن حين نستعمل لفظ سبب أو علة ، وهما اللذان خصهما الباحثون بهذا اللفظ (السبب - العلة) ، لما رأوا أن المادة (الهيولى) والصورة (الشكل) قائمان في طبيعة الشيء المتراكب المشتبك ، وليس لهما علاقة بارزة بالظاهرة أو الحادثة المتصلة بالشيء الا في بعض الحالات [3] .

فهذه الاسباب هي التي تجعل العلة تتسم حركتها بين المقدم والتالي بالقسر والاضطرار (الضرورة) [4] : " انه ينبغي أن يشق الفأس الخشب وأشياء أخر باضطرار [5] " والمنشار مثلا لم صار بهذه الصفة ؟ : " كيما يفعل كذا ، ومن أجل كذا - لا يتهيأ الا بأن يكون من حديد ان كان منشارا وفعله فعله ، فمن

---

١) - انظر : " العلل وأنواعها وأحوالها " في كتاب " الطبيعة " لأرسطو : ص ١٠٠ - ١١٠ .

٢) - الفلسفة العربية عبر التاريخ : ص ٤٨ .

٣) - د . عبدالكريم اليافي : تقدم العلم : ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .

٤) - انظر الفصل الخاص بالضرورة عند أرسطو في كتابه : " الطبيعة " ص ١٥٠-١٦٤ .

٥) - أرسطو : أجزاء الحيوان : ص ٥٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الوضع أن تكون الضرورة لا من طريق الغاية المقصودة .[1] "

فهذا الاضطرار أو هذه الضرورة دليل على الغائيـــة :[2] " والاضطرار دليل على أن ذلك الذي يكون انما يكون لحال شيء ، وهو التمام الذي من أجله يكون . فباضطرار تكون هذه الأشياء كما هي ، وعلى طبعها الذي طبعت عليه .... وعلى مثل هذه الحال ينبغي أن تؤخذ العلل اذا طلب استقصاء شيء من الأشياء .[3]"

وهكذا تضمنت فكرة السببية عند أرسطو عن ثلاث فكر أساسية :

١- فكرة الغائية أو ما لأجله يكون الشـيء .

٢- فكـرة الضرورة أو اتسام الحركة بالقسر بين مقدم الشـيء وتاليه .

٣- فكرة الطبع أو طبيعة الشـيء ، أو الصفات الجوهرية أو الخواص الذاتيـة المميزة للشـيء والتي لا يحقق وجوده الا من خلالها .

والفلاسفة الذين تبنّوا نظريات أرسطو ، والمشـاؤون الاسلاميون خاصـة ، يرون أن للأشيـاء خواصـا ذاتية (كالطبع أو كالطبيعة) لا يفهم الشيء الا بفهمها ، وهذه الخواص هي الأسباب الذاتية التي تقتضي الأفعال والحركات الخاصة بتلـك الأشياء . وابن رشـد المدافع عن فكرة السببية بمفهومها الأرسطي يفيدنا بقوله : " فماذا يقولون (أي الأشـاعرة)[4] في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها ، فانه من المعروف بنفسه أن للأشيـاء ذواتا وصفاتا هي التي اقتضـت الأفعال الخاصة بوجود موجود ، وهي التي من قبلها ذوات الأشياء واسماؤهـا وحدودهـا .[5] "

---

١) - أرسطو : الطبيعة : ص ١٦٠ .

٢) - أنظر " الغائية " في المصدر نفسه : ص ١٤٢ - ١٥١ .

٣) - أجزاء الحيوان : ص ٥١ .

٤) - وهم القائلـون بفكرة " الجواز " مقابل فكرة الضـرورة الأرسطية هذه . راجع ذلك في موقفهم التأويلي .

٥) - تهافت التهافـت : ص ٧٨٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولما كان الأمر كذلك ، استوجب أن تنقسم الأسباب ، عند الفلاسفة ، الى أسباب ذاتية ، مادامت للأشياء تلك الخواص الذاتية الموجبة للأفعال والحركات ، والى أسباب عرضيّة ، وان كانت هذه لا تسمى أسبابا أو عللا الا بالمجاز المحض[1] .

وعليه ، ينصب بحث السببية اذن على ما يعده الفلاسفة علة فاعلية بالذات ، وهو ما قام به الغزالي وركّز فيه الجهد على شرح وتوضيح وتبيان أن مثل هذه العليّة الفاعلية بالذات انما هي أمر وهمي ، لا عقلي ، أوحت به مداركنا الحسّية ، ورسخته مشاهداتنا الاعتيادية والالفية ، مما يجعل أي جزم عقلي باللزوم الاضطراري بين شيئين أو بين تال ومقدم ، يتسم باللامنطقية .

ان النار - وهي المثال البارز الذي يسوقه الغزالي لتوضيح نظريته في الأسباب والمسببات - هي سبب الاحراق ، فهي علة فاعلية بالذات لهذا الاحراق ، كما يرى الفلاسفة ، وممثلهم الكبير ابن رشد[2] ، لكنها ليست كذلك عند الغزالي ، فما هي الا علة عرضيّة اتفاقية .

أما الدعوة التي يستمد منها الفلاسفة الحجة على تدعيم موقفهم ، فهي التركيز على طبيعة الشيء وخواصه الذاتية الموجبة للفعل والحركة التسريبين وذلك في مثل قولهم : " ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له . " فان الغزالي يرد هذه الدعوة بقوله : " هذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حراقا أو رمادا ، هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . أما النار ، وهي جماد فلا فعل لها ، فما الدليل على أنها الفاعل ؟[3] " .

يستبين من هذا أن الغزالي ينفي طبيعة فاعلة في النار لكونها جامدة ، ذلك أنه يميّز بين نوعين من الفعل : الفعل عن روية واختيار ، والفعل الطبيعي الذي هو

---

١) - انظر : مقاصد الفلاسفة : ص ١٩٢ .

٢) - انظر : تهافت التهافت : ص ٧٩٣ .

٣) - تهافت الفلاسفة : ص ٢٢٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ممكن بالنسبة للكائنات الجامدة . وهو اذ يفعل ذلك يلح على الطابع المجازي بالنسبة لما يسمى فعلا لزوميا بالطبع[1] .

وكما سلف ينطلق الفلاسفة من مقولة أنه يوجد داخل كل شيء صانع يصوّر المادة حسب مثال (الصورة عند أرسطو) لهدف معين (الغاية) - وهو صانع غير حرّ :

---

(١) - جاء في المسألة الثالثة من " تهافت الفلاسفة " في بيان قول الفلاسفة " ان الله صانع العالم وان العالم صنعه " قول الغزالي في التمييز بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي : " الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : ان السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوّز ، وتوسع في التجوّز توسعا خارجا عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء - والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يُسم فاعلا صانعا لمجرد كونه سببا ، بل لكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار . " (ص ١٢١) والعقل واللغة يؤكدان ذلك : " ... لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين أحدهما ارادي والآخر غير ارادي ، أضاف العقل الفعل الى الارادي ، وكذا اللغة ، فان من ألقى انسانا في النار فمات ، يقال : هو القاتل دون النار ..." (المصدر نفسه : ص ١٢٣) . فالعقل واللغة والعرف كلها تضيف الفعل الحقيقي الى المريد وحده كما تضيف هذا الفعل الى غير المريد مجازا اذن .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

" وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا "[1] ، وينطلق الغزالي من مقولة[2] مختلفة ومقابلة " ، وهي أن الصانع عند المسلمين من نوع فريد ، انه لا يتأصل صورا يحققها بتصوير المادة لغاية ما ، وتلك هي الحرية المطلقة التي يمثل مفهومها أحد أسس نظرية الغزالي التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه في شيء واحد هو قدرة الله وارادته وحريته .

فان كان الله في تصور الغزالي ، حرية مطلقة وارادة مطلقة وقدرة مطلقة ، كانت مفعولات فعله ممكنة لا واجبة ضرورية . لأن قوامها بفاعلها لا بذاتها ، فالقدرة المطلقة هي مصدر الاحراق في النار والشبع في الخبز والصحة في الدواء الى غير ذلك من الأسباب ، ثم " ... اذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته ، عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن في العقل ، الا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة "[3]

وما دامت الارادة حرة ، فما حدث كان يمكن ألا يحدث .
أما جزم الفلاسفة بلـزوم هذا الاحراق عند " الملاقاة " ، وبعدم تخلفه ، راجع الى الحتمية السببية التي تتحد مع تصورهم لصانع العالم (الله) الذي هو عندهم " محرك أول " لم يعد يتدخل في حركة موجودات العالم ، اذ ضمن هذا العالم منذ البدء - ان كان هناك بدء - حركته الذاتية التي بموجبها تتحرك موجوداته وأشياؤه ، أو تتولد هذه الحركة من خلال تبادل التأثير فيما بين عناصر هذه الأشياء المختلفة (أرسطو) . أو تصورهم له عقلا محضا ، أو مبدأ وجوديا تلزم عنه الموجودات اذ تفيض عنه بواسطة العقول (الفارابي) ، فلا

---

١) - المصدر السابق نفسه : ص ١٢٠ .

٢) - وهي المقولة الأشعرية التي تجعل فعل الله حرا مطلقا ، حتى من الحكمة والغاية التي أناطاها به كل من المعتزلة والفلاسفة .
وبموجب ذلك ، انتسب الاشاعرة حسب التصنيف الوارد في الفصل الخاص بهم وهو " التأويل عند الأشاعرة " - الى عالم الحرية . مقابل عالم العقل الاعتزالي .

٣) - تهافت الفلاسفة : ص ٢٢٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يتدخل في جزئيات العالم لأنه لا يعقل الا ذاته[1] .

وإذن فمن هذين التصورين ، تصور الله حرية وقدرة مطلقتين عند الغزالي وتصوره عقلا محضا عند الفلاسفة ننتقل الى الحجة التي يستقيها الفلاسفة لاثبات فعل موجودات العالم كما في فعل النار .

هذه الحجة يعدها الغزالي سطحية ، لأنها مستقاة من الملاحظة والتجربة وحسب ، وليس لهذه الحجة والحال هذه ، أي سند عقلي أو منطقي .

فما الدليل على أن النار فاعل ؟ والفلاسفة : " ليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها .[2] "

فالغزالي اذ يهدف الى بيان نسبة الفعل الى موجودات العالم كاذبة ، فانه يتمكن بذلك من ارجاعها لارادة الله الحرة من كل قيد أو ضرورة هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يبيّن أن التجربة والملاحظة تخلط بين رابطة التساوق والتتالي المكاني - الزماني (الظرفية) : " عندها " وبين (الفعلية) " بها "
فالعلة المستخلصة من مجرد مشاهدة حصول الوجود عند الشيء لا يمكن أن تنحصر ، فيقال أنها العلة الوحيدة للشيء الحاصل أو أنها ذاتية له . ولما كان " الحصول عند " هو الحصول المتاح أمام ادراكنا الحسي[3] " ، فان القول بالارتباط اللازم والحتمي بين ظاهرتين يجعل هذا " الحصول عند " حصولا بـ ... " وذلك بدون أدنى مسوّغ ، وهو بالتالي قول لا يرتكز على أي أسس منطقية .

---

١) - حتى قال فيهم الغزالي : " فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، الى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ."
(تهافت الفلاسفة : ص ١٣٤ .)

٢) - المصدر نفسه : ص٢٢٦ .

٣) - وقد سبق أن الصور الحسّية هي الأساس للمعاني الكلية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما الحجة الثانية التي يستقيها الفلاسفة لاثبات الفاعلية والأسباب لموجودات العالم فهي أن العلم الحقيقي لا يقوم الا على معرفة الأسباب أو كما يقول ابن رشـــــد :

" وصناعة المنطق تضع أن ها هنا أسبابا ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأسباب هو مبطل للعلم ورفع لـه[1] ."

فالسبيل الى معرفة الأسباب يكون على طريق كشف العلاقات التي تربط الأشياء والظاهرات بعضها ببعض وأثر بعضها في بعض .

وهذا لا يتأتى لنا لو لم يكن هناك قانون تخضع له هذه الأشياء والظاهرات ، ولو لم يكن هذا القانون لكان كل شـــيء عبثا ، وفي كل شيء خلل واضطراب . لكن النظام الذى وضعه مدبر العالم وصانعه ، دليل على الحكمة ، كما أن الحكمة دليل علـــى انتظام حركة الموجودات السماوية والأرضية ، وهذا الانتظام دليل على التسلســـل والارتباط اللازم بين الظاهرات التي تفصح عنها عناصر العالم وموجوداته .

وهذا النظام العام لكونه دليلا على الحكمة والعناية الالهيتين

- " من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانـــع الحكيم[2] " - فهو لا يتخلف ولا يتبدل ولا يتغيّر : " هذه حكمة الله تعالى في الموجودات ، وسنّتـه في المصنوعات : ولن تجد لسنة الله تبديلا .[3] "

وبادراك هذه الحكمة ، وهي وجود المسببات مرتبة على الأسباب ترتيبا دائما وثابتا ، كان العقل عقلا في الانسان : واذن : " فمن رفع الأسباب فقد رفع العقـــــل[4] ."

وهكذا ارتبطت فكرة الضـــرورة المسببية بنظام العقل والطبيعة ، ونظر اليهما مـــن خلال هذا النظام ذاته فجُزم بسيادتها في الطبيعة ، كما أقيم عليهمـا التوقـــع العلمي وأقيم قانونه بناء على تصـور الموجودات من خلالها .

هذه الحجة ، رغم ما فيها من القدر الكثير من الدعم والاقناع ، فانها لا تلبث أن تتعرى من نصيبها من هذا الاقناع والدعم اذ ينطلق منها الغزالي ، بتركيز شديد مبينا عدم لزوم هذه الحجة عقليا ، وفساد ها منطقيا ، وعدم صحتها معرفيا فيعمد أولا - كما في موقفه السالف - الى النفي والانكار والـــــــــــــــــــــــرفض

---

١) - تهافت التهافت : ص ٧٨٥

٢) - مناهج الادلة : ضمن فلسفة ابن رشد : ١٠٢ .

٣) - تهافت التهافت : ص ٨١٢ .

٤) - المصدر نفسه : ص ٧٨٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

السلبي[1] للسببية كعلاقة ضرورية بين شيئين أو حادثتين : " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيء ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف[2] ."

أي أن نسبة الفعل الى موجودات العالم هي نسبة خاطئة ، كاذبة - كما سلف - طالما لا نملك أي دليل عقلي يقضي بأن تعاقب الفعل المكاني الزماني الذي مازلنا نراه ونشاهده مستمرا بين الظواهر والحوادث والأشياء ، هو تعاقب ضروري ومتى وهو - أي التعاقب المشاهد - بحد ذاته لا يدل بحال على أن الشيء الحادث الأخير متأتٍ عن الأول تأتيا لزوميا ، فلكي يكون الأمر كذلك ، يجب أن يكون الأول ذا قدرة وفاعلية نابعين من ذاته هو ، والحال أن الفاعلية ليست ذاتية في الطبيعة فما الدليل على فاعلية الطبيعة ؟ انه من العسير على العقل التسليم بأن الظاهرة المادية في الطبيعة هي اسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها وملازمة لها ، ومستقرة فيها . فاذا وجد مالا يحصى من الأشياء الطبيعية ، وكان كلها قديما وفاعلا - كما في عرف الفلاسفة - كان كلها مؤثرا ، وهذا لا يعقل اذ كيف يؤثر القديم في القديم ، وكيف يوجد الشيء منذ الأزل بطبيعته وخصائصه ليؤثر في شيء آخر موجود مثله منذ الأزل ، بطبيعته التي هي خصائصه وصفاته ؟ .

---

1) - وتجدر الاشارة الى أنه من بالغ الحيف الاقتصار على هذا الموقف السلبي الرافض - من نظرية الغزالي في السببية - كما هو شأن بعض الدراسات المتعجلة التي لم تر في النظرية الا رفضا شنيعا للأسباب ، دون أن يكون هذا الرفض متأتيا عن موقف منطقي معرفي .

2) - تهافت الفلاسفة : ص ٢٢٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فاذا كان التأثير واقعا تشهد له مشاهداتنا ، كان القول بأن الشيء يؤثر بخصائصه وآخر يتأثر بخصائصه قولا يفتقر الى الدليل والمنطق . واذن فما نملك من الدليل على هذا التأثير في الطبيعة ، وعلى الفاعلية الظاهرية فيها الا الاقتران وحده . والمقترنات لا يمكن - والحال هذه - أن يتسبب بعضها في وجود بعضها الآخر تسببا عليا حقيقيا وفعليا . لهذا : " ليس الجز سببا للموت ، ولا الأكل سببا للشبع ، ولا النار علة - الاحراق لكن الله تعالى يخلق الاحراق والموت والشبع عند جريان هذه الامور لا بها ."[1]

وما دمنا لا نملك من البرهان على هذا الاقتران ، ومن الدليل على هذا الترابط الا الحس المتعلق بالحصول " عند " ، فان هذا الدليل لا يمكّن عقولنا من الجزم بأن تأتي الحادثة المتأخرة دائما من الحادثة الأولى ، هو تأت لزومي حتمي وضروري .

ويقرب من رأي الغزالي ، رأي " نيوتن " صاحب مذهب الجاذبية ، وذلك في موقفه من الأجسام وحركتها ، اذ يضرب المثل بجسم يتحرك من " ألف " الى " باء " ومن " باء " الى " جيم " ومن " جيم " الى " دال " ، فلا يمكن أن يقال في هذه الحالة أن حركة الجسم من " ألف " الى " باء " هي سبب حركته التالية من " باء " الى " جيم " أو من " جيم " الى " دال " . ويشبّه هذا المثل أصحاب ديكارت بساعة تدق وساعة أخرى تدق بعدها على الدوام ، فلا يمكن أن يقال : أن دقات الساعة الأولى هي سبب منشيء لدقات الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات .[2] كالبرق المقترن به في السماء صوت الرعد ، اذ يعقبه في لحظة زمنية صغيرة ، وكالنور الذي يقترن به صوت طلقة المدفع اذ يعقبه في لحظة زمنية أيضا قصيرة . فهذه المقترنات لا يمكن أن يقال أن أحدها سبب الآخر اذن .

---

١) - معيار العلم : ص ١٤٠ .

٢) - عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية : ص ١٥ - ١٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما ما يجعل عقولنا تحكم بوجوب استمرار نفس الانتاج دائما بين حادثتين بينهما صلة تعاقب، فمرده، عند الغزالي، الى الاعتقاد النفسي الناجم عن قياس خفي (أولا شعوري) أوجبته التجربة، وقضى به الحس: "... كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة، فان الحس أدرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه."[1] أما القوة القياسية التي انضمت الى مثل هذه المشاهدات ف... هي "أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيا أو عرضيا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادرا، وطلبت له سببا عارضا مانعا."[2]

وبهذا القياس الخفي الداعم للاعتقاد النفسي الحاصل من الحس" ... تسكن النفس على أن طبيعة هذا المحمول أن يكون فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع، والتالي أن يلزم هذا المقدم أو ينافيه لذاته لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس وقياس."[3]

فهذا القياس اذن هو قياس مبني على الحس والمشاهدة المستمرة، لذلك فهو قياس مؤسس على الارتباط العرضي (CONNECTION ACCIDENTELLE)، وهو لذلك، حين يقضي بلزوم التالي عن المقدم فانما يجب أن يفهم منه أنه قضاء أكثري، قضاء يجعل وقوع هذا اللزوم ذا درجة كبيرة من الاحتمال وحسب، وهذا القياس غير القياس المبني على العقل لا الحس، لأن القياس العقلي يرتكز على الارتباط السببي (العلي) (CONNECTION CAUSALE) ويقضي باللزوم بين المقدمات والنتائج لزوما جزميا قاطعا، كما في القضايا العقلية[4] التي تختلف اختلافا جوهريا عن وقائع الطبيعة المادية التي لا تنساغ فيها مثل هذه الأحكام الجزمية القاطعة.

---

١) - معيار العلم: ص ١٣٩.

٢) - المصدر نفسه: ص ١٣٩ - ١٤٠.

٣) - محك النظر: ص ١٠.

٤) - مثل الرياضيات والمنطق، فهذه ترتبط فيها النتائج بالمقدمات ارتباطا ضروريا لا جدال فيه، وذلك ما سيتضح في موقف الغزالي "التحليلي".

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لذلك يمكن القول أن ملاحظاتنا الطويلة عن الكون وعلاقات أشيائه بعضها ببعض هي التي أكسبتنا معرفة هذه العلاقة القائمة الى الآن ، أما ماوراء ذلك من الحتمية أو الضرورة التي يمكن أن توصف أولا توصف بها العلاقة فشي آخر ، يحتاج بدوره الى استخراج أدلته من الطبيعة ذاتها . وكل ما هنالك أن الذهن اعتمادا على معطى القياس السابق ، ينخدع فيستقل من عنده صفة الضرورة على الواقع الخارجي ، وفرض الذهن من عنده هذه الصفة على الطبيعة انما هو أسبقية باطلة منه ، وتجاوز للحد الذى يجب أن يقف عنده ، ولا يتعداه الا بدليل فيه كفاية . والا فان العلاقة التي تتراءى لنا من طول التعاقب والاقتران هي وحدها التي دعتنا الى القول بأن تلك الحادثة علة لهذه ، والى وصف هذا التعاقب وهذا الاقتران بأنه ضرورى وحتمي .

وعلى هذا فان العلاقة بين المقترنات والمتعاقبات لم نفسر حتميتها وضرورتها الا على أساس الظن أو الوهم الذى رسخ في الأذهان من طول الاقتران واستمراره :

" فان الشي متى وجد مقرونا بالشي في أكثر أحواله ، ظن أنه ملازم له على الاطلاق[1] . "

وهكذا يغدو المبدأ العقلي الذي أقام عليه الفلاسفة فكرة السببية منتفيا ليحل محله عند الغزالي ، المبدأ التجريبي الذي يخلط الذهن بينه وبين العقلي فيظن هذا ذاك ، أو ذاك هذا مما يؤدي الى الاعتقاد بأن الرابطة سببية يقضي العقل بضرورتها وحتميتها ، وان لم تكن ثمة أية رابطة من هذا النوع في واقع الحال . وهذا بلغة المنطق معناه ان المحمول (الاحراق) غيرذاتي للموضوع (النار)،

---

١) - معيار العلم : ص ١٤٤ ، وانظر أيضا مفهوم الاشراط عند الغزالي في " الحسن والقبح " او " نظرية القيم " عنده اذ سبق شرح ذلك في موقعه من هذه النظرية .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولزومــه له بحكم العادة (١) والاطــراد لا يدل بحال على أن هذا اللزوم ضروري ، ذلــك أن الموضوع والمحمول لما كانا تجريبيين (في الـطبيعة) كان العلم الناجم عنهمــا

---

(١) - بفهوم العادة - كما ينعكس في تحليل ابن رشـد : يتضح منه أن المقصود : اما عادة الفاعل ، او عادة الأشياء ، أو عادتنا نحن عند الحكم على هــــذه الأشياء . ولا عتراضات فلسفية يرفض ابن رشـد الافتراضين الأولين مبقياً على احتمال الافتراض الثالـث ، وهو عادتنا نحن عند الحكم على الأشيـاء . وفي هذا المقام ، لا يستطيع ابن رشـد ان يتصــور مفهوم العادة هـــذا الا كطبيعــة الفكـر العارف

" . . . واما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعـه وبه صار العقل عقلا " (تهافـــت التهافت : ص ٧٨٦) ، وهي - أي العادة - عنده فكرة وجود وضعي لجميــع الموجـودات ، لذلك فهي فكرة سخيفة ولا معقولة ،ولفظها :" لفظ ممـوه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا أنه وضعي . " (المصدر نفسه : ص ٧٨٧)

أما العادة في تصوّر الغزالي ، فليست الا ماترسخ في أذهاننا من جريان الأشياء واقتراناتها ، اذ أن : "استمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنه . " (تهافت الفلاسفة : ص ٢٣١)

فالغزالي في لجوئه الى مفهوم العادة كان يهدف الى أمرين :

أولا نفي مايسقطه العقل على الوجود (الطبيعة - العالم) من جريان ضروري ويزعم أن ذلك من صميم طبيعته - كما في موقف ابن رشـد .

ثانيـا : التأكيـد بأن هذا الجريان ، رغم خلوّه من صفـة الضـرورة ، التي لا شـي ء يثبتها ولا شـي ء يسوّغها ، فهو جريان ذو نظام ، ونظامـــه يتجســد في " العادة " المستقرة في الماضي والحاضـر وربما فـــي المستقبـل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

علما احتماليا لأنه استقرائي أو علم ما هو على الأكثر ، كمن " ... يستقرى أصنافا كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر ، فيرى أنه استقرى كل الفاعلين ، ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم ، وكان الحق أن يقول : كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم "[1].

واذن فان القول بسببية ضرورية هو قول ناجم عن التعميم الذي لا يسمح به مثل الاستقراء[2] السالف الذي استخلص منه بدون وجه حق ، والا فان هذا التعميم نجم عن مقدمات احتمالية استعملت على أنها مقدمات يقينية فظن أن النتيجة قطعية صالحة لكل زمان ومكان ، أى " كلية " وهذه " الكلية " هي التي اتخذها الفلاسفة أساسا لبناء آرائهم ونتائج فلسفاتهم - كما سلف في بحث المعاني الكلية - لذا جاء الغزالي ، في موقفه النقدي ناسفا ، بمنطقية محكمة ، ومنهجية متماسكة هذا الأساس من الداخل ، لينهار كل البناء الفلسفي القائم عليه .

وانطلاقا من هذا الأساس المنهار ، لم يبق العقل ماهية مفارقة تنتج عن عقل فعال متعال ، كما هو الحال في تصور الفلاسفة ، بل أصبح العقل ملكة معرفية تكونها التجربة والعادة والخيال والاعتقاد والمصالح[3] ، واذن فلا معرفة في العقل الا ما اقتضاها العقل وشهدت لها التجربة . أما السببية والحتمية والضرورة وهي مسلمات عامة في العقل ، فلا صلة لها بما يجرى خارج العقل أي في عالم الطبيعة حيث الميدان وحده للملاحظة والتجربة والاستقراء بعيدا عن تلك المبادئ العقلية المسلمة .

---

١) - معيار العلم : ص ١٢٢

٢) - فالعلم كله استقرائي : كل معدن يتمدد بالحرارة ، تلك قضية من قضايا الاستقراء ، انها قضية عامة شاملة .

٣) - وهذا ما ينطبق على الحسن والقبح أو القيم وقد سبق شرحها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا الموقف الذي عارض به الغزالي المشائية الاسلامية بل العقلانية برمتها ليس من الغريب أن وجد له أنصار لدى فلاسفة العصور الحديثة التجريبيين الذين درجوا منذ " جون لوك " (١٦٣٢ - ١٧٠٤) على تتبع الأفكار العامة والمبادئ المسلمة وجدّوا في تحليلها ومناقشتها ليثبتوا أنها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن لها ، وأنها ليست فطرية موروثة ، بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن [1] ،
ومن بين هذه المبادئ مبدأ السببية الذي نكاد نؤمن به جميعا ونجعله حاسما لا يقبل أي نقاش أو تردد . بيد أن بعض الفلاسفة لم يسلموا بهذا المبدأ - وهو ما كان السبق فيه للأشاعرة فلاسفة الاسلام من الداخل - اذ تبيّن لهم أن كثيرا من الأشياء التي كانوا يعدونها عللا لم تلبث بعد التحليل أن تجلّى وجه الحق والصواب فيها ، وظهر أنه ليس فيها أية قوة من قوى الفاعلية والانتاج .

ولعلّ هذا ما دفع في العصر الحديث مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) والأسقف " بركلي " (١٦٨٤ - ١٧٥٣) الى أن يردا الظواهر كلها الى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة ، وهي الله تعالى . الذي هو عند مالبرانش :
" الخالق والمحرك الوحيد ، وليس في مقدور جسم أن يحرك جسما آخر ولو اجتمع الانس والجن من الأفلاك على أن يحركوا فلكا من الأفلاك ، بل ريشة من الريش المعلق في الهواء دون ارادة الله ما وجدوا الى ذلك سبيلا ، وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس الا مجرد مناسبات أو كما يسميها مالبرانش (CAUSES OCCASIONNELLES) تنفيذ معها ارادة الله " [2].

---

١) - وقد سبق أن مبادئ الأخلاق والجمال ليست كلية شاملة لدى الشعوب - كما أن المقاييس التي كان يظن أنها عامة ، تبين نسبيتها وتضاربها أحيانا ، وهو ما عبّر عنه الغزالي في نظريته في " الحسن والقبح " أو " القيم " .

٢) - د . ابراهيم مدكور ، ويوسف كرم : دروس في تاريخ الفلسفة : ص ١٨١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أما " دافيد هيوم " (١٧١١ - ١٧٧٦) الذي يقرن عادة بالغزالي ، والذي يقول عنه فيلسوف المانيا الكبير " عمانويل كنط " (١٧٢٤ - ١٨٠٤) أنه أنقذه من سباته العميق ، فقد بحث السببية بحثا استقصائيا ، ورأى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضي قبل البحث في العلة ومقدار تأثيرها أن نبحث من العلاقة التي توهمناها ، بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة ؟ أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الذيوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟

فبدل أن يبحث " هيوم " في العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد في أذهاننا . وفي رأيه أن هذا المبدأ ليس الا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهري ، وذلك أنا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضها بعضا ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعي المعاني يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع حتى نفكر في المتبوع وبالعكس كما أخذت المخيلة تصوّر لنا هذه التبعية ، التي هي مجرد تجاور ، زماني مكاني ، بصورة الانتاج والتأثير .

واذن ليس ثمة عليّة ، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية - كما نسمية ، وكل ما هنالك عادة ذهنية (التذكر[1]) تكونت على اثر الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة اسبغت على الحادثة الاولى ، سرّا كامنا ، وقوة خارقة للعادة ، وللمخيلة دخل كبير ، في اغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية والآراء العامة .

---

(١) - اذ أننا اذا سمعنا صوتا فحكمنا بأن صاحبه انسان ، فذلك لأننا نذكر أننا سمعنا مرة ما ، من انسان ، مثل هذا الصوت ، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يدركها العقل .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولا أدل على أن السببية (عند هيوم) ليست مبدأ عقليا ، من أن طائفة من الحيوانات - فيما يبدو - تسلم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ .(١)

وهكذا نجد الغزالي يتفق مع موقفه الفلسفي تمام الاتفاق شأنه شأن الفلاسفة الكبار(٢) أمثال " مالبرانش " و " بركلي " في رد الظواهر الى فعل الله تعالى وحده ، كما يتفق مع فيلسوف مثل هيوم تمام الاتفاق حين يرد كلاهما الاقتران الى مجرد ارتباط المعاني المتعلقة بحادثتين في نفس المشاهد ، وهذا ما دفع المفكر الفرنسي " ارنست رينان " الى القول الحق : " ان هيوم لم يقل شيئا فوق ما قاله الغزالي .(٣) "

---

١) - دروس في تاريخ الفلسفة : ص ١٢٩ - ١٣٠ .

٢) - مثلما لا يجسر أحد على نزع صفة " فيلسوف " أو الطعن فيها على كل من " مالبرانش " و " بركلي " لردهما الظواهر الى فعل الله وحده ، فكذلك لا ينبغي لأحد أن يجسر على نزع صفة " فيلسوف " عن الغزالي أو الطعن فيها لمجرد أنه ردّ - فعل الظواهر أيضا الى الله وحده .

والأمر ذاته يقال على هيوم والغزالي ، فكيف اذا كان الغزالي أسبق هؤلاء الفلاسفة جميعا الى مثل هذه الآراء التي جعلت مثل هؤلاء المفكرين فلاسفة عالميين ، فكم هو أحق باسم الفلسفة منهم جميعا .

٣) - أورده د . عمر فرّوخ في كتابه : " عبقرية العرب في العلم والفلسفة " ص ٤٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

هذا فيما يتعلق بالمعطيات الفلسفية . أما فيما يتعلق بالمعطيات العلمية ، فانه يمكن القول أن العلم الحديث لم يقبل الآليفيَر صورة المادة التي عرفها الأقدمون (الكلاسيكيون) ، والتي كانت السبب في استقائهم مثل تلك الآراء والنظريات المتعلقة بـ " الطبيعة " أو بـ " طبائع الأشياء " التي عدت من خصائص الشيء الذاتية ، وصفاته الجوهرية الثابتة المميزة له عن غيره من الأشياء ، وذلك على نحو ما عرفت عند أرسطو وابن رشد - وقد سلف التنويه بذلك - والتي أدت الى تصور " الحتمية " و " الضرورة " في الطبيعة على طريق تصور تلك الخصائص والصفات الذاتية التي تطبع الشيء بطابعه الخاص وتلازمه لزوما ضروريا وثابتا . وبذلك يتسنى للشيء أن يحافظ على هويته وبالتالي ، على طبيعته التي لا يعرف الا بها فجاء العلم الحديث وأظهر أن عناصر المادة ليست أربعة ، وأنها ليست محصورة في النار والتراب والماء والهواء . وبيّن أن ذرة الهيدروجين التي هي أخف العناصر ليست هي أصغر جسم من أجسام المادة ينتهي اليها التقدير ، وبيّن أن هذه الذرة الهيدروجينية اذا ما قيست الى عنصر آخر تعد جبلا ضخما ، وهذا العنصر هو " الكهرب " .

وتقدم العلم في معرفة الكهرب والذرة حتى افلتت المادة كلها من بين يديه ، ولم يبق منها غير حسبة رياضية ، كانت تحسب مثلا غاية في الدقة والضبط والعصمة من الخلل ، فاذا هي في النهاية حسبة لا يضبطها الحساب الا على وجه التقريب .

واذن فكل شيء ثابت كان في الماضي مضرب المثل في الثبوت أو الثبات افلتت من المادة (١) .

---

(١) - بتصرف عن : عباس محمود العقاد : عقائد المفكرين : ص ٥٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ويشير أرفين شرودنفر الى أن العلم يحملنا اليوم على أن نؤكد أن الأجزاء القصوى المؤلفة للمادة ليس لها من " هوية " فيقول " ... اذا رصدنا جزءا دقيقا من تلك الأجزاء (المؤلفة للمادة) كالكهرب مثلا في لحظة معينة ، وفي وضع معين نظرنا مبدئيا الى ذلك الرصد على أنه حادثة منعزلة ، ثم اذا رصدنا جزءا دقيقا مشابها للأول ، بعد دقيقة قصيرة جدا من الزمن ، وفي مكان مجاور للمكان الأول ، ودفعتنا جملة من الدواعي للربط بين الرصد الأول والرصد الثاني ، لم يكن لدعوانا أننا شاهدنا في المرتين الجزء الدقيق نفسه من معنى ولا من دلالة واضحة ".(1)

فالمادة التي كانت تبدو ، ثابتة الخواص ، موضوعية الصفات ، غدت غير ذلك :
" فليس الشيء موضوعي الخواص والصفات ، مستقلا في ماهيته عن فكرة العالم أو عن تجربة العالم الذي يدركه بها ".(2)

ومن المعلوم أن الطبيعة تبدو بمثابة كل متآخذ الأجزاء متشابك العناصر ، وقد تكون حركة أي جزء وأقل عنصر فيها متأثرة بأبعد كوكب من الكواكب بسبب هذا التآخذ

---

1) - العلوم والثقافة الانسانية : ص ٢٥ من ترجمة . د . عبدالكريم اليافي .
2) - د . عبدالكريم اليافي : الفيزياء الحديثة والفلسفة : ص ٨٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وهذا التشابك[1]. وعندئذ يقضي توقع ظاهرة من الظواهر أن تعرف حال الكون أجمع معرفة تامة ، شاملة[2] ، وذلك متعذر .

واذا كان توقع بعض الظواهر ممكنا من الناحية العلمية بالاقتصار على معرفة بعض الشروط لا كلها ، فهذا يشير بوضوح لا لبس فيه ، الى أن الاعتقاب الذي يتوقعه العلم بين ظاهرتين ليس اعتقابا لزوميا ، اذ قد يتدخل ما لم يكن في الحسبان من جملة الشروط القريبة أو البعيدة فيمنع هذا الاعتقاب ويحول دون لزوم التالي للمقدم .

ان الغزالي بسحبه الثقة العقلية من العلة الطبيعية ، فان هذا ليس من شأنه أن يشل قراراتنا العلمية والعملية بشأن الطبيعة والكون ، ذلك أن التعامل العلمي مع الموجودات لا يحتاج لكي يتم الى ذلك اليقين الفلسفي الذي يجتلي العلة من الناحية الكونية العامة بمعناها الميتافيزيائي ، بل يكفي في ذلك اليقين التجريبي الفيزيائي الناجم عن الاجرائية والظواهر المشاهدة .

---

١) - يبين الغزالي ما يماثل هذا التشابك ويدانيه حين يسوق مثاله التالي :
" ان الأكمه لو كانت في عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا ، وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الادراك الحاصل في عينيه لصور الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا ، والحجاب مرتفعاً ، والشخص القابل متلونا ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أنه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره .
فمن أين يأمن الخصم (الفلاسفة) أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها ؟" (تهافت الفلاسفة : ص ٢٨٨)

٢) - وهذا هو حال الاستقراء التام الذى لا يمكن أن يتم في مثل هذه الحالة مما يشير الى أن العلم استقراؤه ناقص ، لا يفيد اليقين .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

والفرق بين الاول والثاني أن الاول يكون ضروري الوقوع اعتمادا على جذور فكرية في حين ان الثاني يكون وقوعيا وحسب أي يأخذ مستنداته من الواقع الخارجي الذي لم يدحضه شيء بعد .

واذن فان موقف الغزالي هذا ، لا يستخلص منه بحال من الأحوال فكرة القضاء على العلم وقوانينه ، واغلاق باب التوقع بالمستقبل ، وهو - أي الغزالي - اذ يسحب الثقة العقلية مما يدعى بالتسبب الطبيعي ، فانه موقن تمام اليقين بأن هذه العلاقات بين أشياء الطبيعة ، والتي نشأنا على مشاهدتها وملاحظتها ، في المكان والزمان ، هي على حالة من الاستقرار والثبات تعطينا ، معهما طمأنينة كافية للوثوق بسنن الكون ونظامه ، وتمنحنا قدرا كافيا مما نحتاج اليه للتعاون معه وبناء الأحكام عليه .

فان قيل أن العلم - في حال غياب الضرورة والمسببيّة الذاتية - تستعصى عليه الموجودات فلا يستطيع لها احاطة ، ولا بشؤونها معرفة ، مادام سلوكها غير مقسور على اتجاه واحد وفعل مخصوص ، فيكون قابلا لأنحاء متعددة من الحركات وضروب متنوعة من الأفعال ، فلا منهج معلوم ، ولا نظام مخصوص ، والا اتجاه مضبوط ، فكيف يسع العلم به في مثل هذه الحالة من الفوضى ؟ .

هذا الافتراض ، هو ما أورده الغزالي كشناعات أو محالات ملازمة لنظريته على لسان الفلاسفة ، حين يقول عنهم : " من وضع كتابا في بيته ، فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد ، عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا . "[1] الخ ...

هذه الصور الشنيعة التي قد يتسم بها سلوك الأشياء في غياب الضرورة ، يراها الغزالي غير لازمة لنظريته البتة . فيقول : " نحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها ، فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع . "[2]

---

١) - تهافت الفلاسفة : ص ٢٩٩ .

٢) - المصدر نفسه : ص ٢٣١ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن في الامكان أن يحصل لنا العلم بأحد طريقين :

أولا : أن يخلق الله فينا علما بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه رغم امكانه غير حاصل بمقتضى هذا العلم الذي خلقه الله فينا .

ثانيا : ان جريان العادة بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ في أذهاننا - رغم امكانه - العلم بعدم وقوعه .(١)

وهذا الحل كان في نظر الغزالي لأن يحصل لنا علم بالعالم الطبيعي على هذا النحو المشاهد ، رغم امكان العقل افتراض نحواً آخر وسلوك آخر لموجودات العالم دون أن يكون في هذا الافتراض استحالة عقلية ، ودون أن يكون في هذا تناف لطبيعة العقل ، وما عدا هذا ، فان كل شيء يسير وفق عادته ووفق مشاهداتنا الماضية التي ستستمر في المستقبل .

فـ : " المتكلم(٢) اذا أخبره (أحد) بأن ولده جزّت رقبته لم يشك في موته ، وليس في العقلاء من يشك فيه ... فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يسترا ب فيه .(٣) "

وفي كتاب " الاحياء " - وهو المخصص لطالبي الكمال الروحي - يضع الغزالي فصلا كاملا يعالج فيه بعض القضايا الانسانية الدينية فيشير فيه الى معنى " التوكل(٤) " في الدين ، ويبيّن من خلاله وجوب الأخذ بالأسباب وعدم التهاون في مراعاتها : " وقد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن ، وترك التدبير بالقلب ، والسقوط على الأرض كالخرقة الملقاة ، وكاللحم على الوضم ، وهذا ظن الجهال ، فان ذلك حرام في الشرع ، والشرع قد أثنى على المتوكلين فكيف ينال مقام من مقامات الدين بمحظورات الدين(٥) . "

---

١) - المصدر نفسه : ، والصفحة نفسها .

٢) - المتكلم يقصد به الذي يتكلم وفقا للمذهب الأشعري العام القائل بفكرة " الجواز " في الكون والطبيعة مقابل فكرة " الضرورة " عند المعتزلة ، وخلفهم الفلاسفة . راجع ذلك في موقعه .

٣) - معيار العلم : ص ١٤٠ .

٤) - جـ ٤ ، ص ٢٥٩ - ٢٩٣ .

٥) - المصدر نفسه ، ص ٢٦٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالاسباب بموجب - بيان الغزالي - ثلاثة انواع :

١) - أسباب مقطوع بها ، " وذلك مثل الأسباب التي ارتبطت المسببات بهـــا بتقدير الله ومشيئته ارتباطا مطردا لا يختلف[(١)] ".

٢) - وأسباب مظنون بها ظنا يوثق به ، وهي : " الأسباب التي ليست متيقنة ، ولكن الغالب أن المسببات لا تحصل دونها ، وكان احتمال حصولها دونها بعيدا[(٢)] ".

٣) - أسباب موهومة وهما لا تثق النفس بها ثقة تامة ولا تطمئن اليها . مثل : " ملابسة الأسباب التي يتوهم افضاؤها الى المسببات من غير ثقة ظاهـــرة[(٣)] ".

فالتوكل لا يعني بحال من الأحوال ترك الأسباب بالمعنى الأول والثاني ، وان كان يقتضي تركها بالمعني الثالث وحده .

وعلى كل يقتضي " التوكل " رغم الأخذ بالأسباب اعتماد القلب على الوكيل لا علـى السبب ، وسكون النفس الى مسبب الأسباب لا الى السبب أيضا . فان كـــان التعلق الداخلي بالله مسبب الأسباب ، وحده ، فهذا لا يعني ، عند الغزالي ، ترك التعلق الخارجي بالأسباب . والتعامل معها وفقا لمقتضيات الحاجة واللزوم . وهكذا يقدم لنا الغزالي ، من خلال نظريته المتسقة ، العالم محكوما بالمشيئة الالهية ، وسننه مضمونة الثبات بموجب هذه المشيئة ذاتها . وهكذا يغدو بامكان المرء ان يقول " أدري " ويطمئن على سلوك الأشياء المعتاد ، وألاّ يتردد ، وأن يتوقع ما سيحدث ، ويمكنه ألاّ يستبعد الاّ ما بدا له ملتبسا داخلا في نطاق تلك الأسباب الموهومة التي لا تركن النفس اليها ، وألاّ يتشكك فـــي ثبات الأشياء والعالم بعد ذلك ، وذلك كله ، يعني مجددا عدم وجود حتمية يتسم بها مجرى العالم عامة وان كان لابد لتوقعنا من استناد ما ، فلا أكثر من

---

١) - المصدر نفسه : ص ٢٦٦ .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٣) - المصدر نفسه : ص ٢٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أن يكون هذا الاستناد : " حتمية احصائية تتيح توقعا احصائيا[1] " وهذا هو معنى السببية العلمية اذ الفيزياء الحديثة قد ابطلت الحتمية دون أن تبطل السببية[2] ، بل جعلت السببية في مجال الاحتمال كما نوه به الغزالي .

ان اللاحتمية قد انتهى اليها العلم حين وصل الى اطرات المادة القصوى ، فالحتمية في الفيزياء احصائية في مجال القياسات الانسانية ولكنها باطلة في مجال الأجزاء الدقيقة القصوى .

هذا وينبغي ألا يتبادر الى الذهن أن اللاحتمية في الميكروفيزياء معناها الفوضى والجهل ، وانما معناها عدم امكان التوقع الدقيق للظواهر الدقيقة ، ومعناها الاعتماد على حساب الاحتمال[3] . وقد كان العالم الفيزيائي الحديث "هيزنبرغ" قد خلص الى علائق الارتياب (LES RELATIONS D'INCERTITUDES) حين تأمل مناهج القياس وانتقاده لها ، وهذه العلائق هي النتائج الأساسية التي ارتبطت ، عند هذا العالم الفيزيائي ، بفكرة ومبدأ اللاحتمية[4] .

وهكذا نجد أن معطيات العلم الحديث لم تأت لتنسف نظرية الغزالي في السببية ، بل على العكس تماما ، جاءت لتشد من أزرها وتثبت جدارتها في التفسير ، والغزالي حين تأكد نفي الضرورة لديه ، فانه تأكد لديه - في الوقت ذاته - ثبوت السببية بمعناها الوضعي ، وبمعناها العلمي الحديث ، المعنى الفيزيائي - التجريبي والاحصائي ، لا المعنى الميتافيزيائي القائم على تصور سريان الضرورة في الوجود برمته[5] .

---

١) - د . عبدالكريم اليافي : تقدم العلم : ص ١١١ .

٢) - الفيزياء الحديثة والفلسفة : ص ٨١ .

٣) - تقدم العلم : ص ١١٣ .

٤) - الفيزياء الحديثة والفلسفة : ص ٧١ .

٥) - سيأتي بيان ذلك في : " الموقف التحليلي "

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وبذلك يكون الغزالي ، في توضيحــــــه ، وبيانه الأساس الذى يقوم عليه قانون العلية قد أفصح عن اتجاه تجريبي متماسك ، وعن موقف فلسفي ومنطقي أصيل .

وهنا يجمل بنا أن نختم هذا الفصل مستأنسين ، بقول للدكتور عبد الكريم اليافي ، وهو من العلميين والعالميين الذين صنفوا حول[1] موضوعات العلم الحديث وما يتعلق به من قضايا واتجاهات وما يتضمنه من مذاهب ، وما يتمخض عن تلك القضايا والاتجاهات والمناهج من دلالات فلسفية ، فقال : " .... ومن أصالة هذا المفكر (أي الغزالي) أنه انتهى في استبانة فكرة السببية التي هي من أعمق الفكر وأشــــدها اتصالا بالعلم ، الى معنى هو الذى أصبح متداولا في فلسفة العلم الحديثة في العصر الحاضـــــر[2] . "

---

١) ـ من كتبه الخاصة بقضايا العلم : تقدم العلم ـ الفيزياء الحديثة والفلسفة ـ العلم والثقافة الانسانية ، وقد ترجمه عن شـــرودنغر .

٢) ـ من كلمته الافتتاحية في : مهرجان الغزالي ، ص ١٣ .

٤ ـ المنطق والموقف التحليلي (١) :

ان منطق الفلسفة المشائية التي ناهضها الغزالي ، كان مشبعا بجو من الايمان راسخ بفكرة الضرورة وسريانها في الوجود برمته .
والعلم ـ بمفهومه الأرسطي ـ مبني على هذا الايمان أو هذا التصور ذاته . فلما لم يكن ـ حسب قضاء العقل ـ في المقدور ولا في الامكان وجود الشيء من الأشياء دون علله ، ولا وجود العلل دون وجود الشيء المتعلق بها ، كان العلم تماما ، هو معرفة الشيء بهذه العلل والأسباب . والضرورة التي تربط بين هذه الأسباب والعلل وأشيائها هي الأساس الذى يرتكز عليه العلم في بناء الأحكام الخاصة بالموجودات ، واصدار القوانين، وهي ـ أي الضرورة ـ الأساس الذي يجعل تصور الأشياء والموجودات منتظمة الهويّة وثابتة الصفات ، وبالتالي معقولة ومعلومة .

---

١) ـ المقصود بالتحليل ، تحليل فروض أو مواقف أو تصورات معينة ، امّا لدحضها ، أو لتوضيحها ، أو لانتقاء عناصرها المقبولة ، ونبذ عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد .
والغزالي ، من خلال موقف كهذا ، يتوجه الى تلك الفروض الفلسفية المتعلقة بتصور الفلاسفة العام للوجود . مثل فكرة " الامكان " " الوجوب " (الضرورة) فيبين أن مثل هذه الفِكَر ، التي هي نتاج ذهني محض ، لا تنطبق على موجودات العالم الخارجية المادية ، فالفلاسفة ـ في تحليل الغزالي ـ اذ يجعلون لهذه الفكر أصلاً في العالم المادي الخارجي ، وانطباقا على موجوداته، يخلطون ـ بوعي أو بدون وعي ـ بين الذهني والواقعي . وكذا الأمر بالنسبة لفِكَر مثل : "الزمان" و"المكان" ـ اذ يتعامل الفلاسفة معهما كأنهما نتاج عقلي ، وليسا في تحليل الغزالي ـ الا نتاجا وهميا .
فالفلاسفة ـ في نهاية التحليل ـ اذ يحاولون اثبات آرائهم فانما يقيمون أدلة هذه الآراء على مثل هذا الخلط الذي يأباه المنطق الذي يرى الفلاسفة أنهم ممثلوه الحقيقيون ، لأنهم وحدهم المتقيدون بتعاليمه العاصمة من الخلط والزلل والمثرات !.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فالعلم ، وفق ذلك ، هو نشاط التعبير عن هذه الضرورة ، وهي ضرورة وجودية (انطولوجية) ، فلماذا لا يمكننا أن نعقل نقيضين كممكنين في وقت واحد ؟ ، لأنه وبكل بساطة ، لا امكان في الوجود إلاّ لأحد النقيضين ، ويستحيل استحالة ضرورية وجودهما معاً .

هذه الضرورة ليست داخلية (ذهنية) وحسب ، وانما هي خارجية أيضاً .
وابن رشد في فلسفته يلح كثيرا على ارتباط الضرورة الداخلية (الذهنية) بالضرورة الخارجية (المتعلقة بأشياء العالم وموجوداته المادية) ، ذلك أن الضرورة ذاتها - كما تبدو في القضايا العقلية - ليست نتاجا عقلانيا خالصا ان لم تكن ذات أصل لها في عالم الأشياء ، لأن قانون العلية تقوم عليه أنظمة العوالم الممكنة ، وهو ثابت لأنه لا يمكن تصور النقيضين في الوقت ذاته ولأن الله أراده هكذا (١) .

وهكذا نجد أن العلم بالموجودات الخارجية يستمد قيامه من مبادىء العقل ذاته ، ولما كانت الضرورة تحكم العقل في تصوره المعرفي طبقا لمبدأ الذاتية أو الهوية هي انطولوجية الأساس كان العقل ملكة معرفية تتعامل مع الواقعي بالطريقة ذاتها التي تتعامل بها مع الصوري .
فالضرورة المتمثلة لنا في العقل من خلال قضايا رياضية : مثل أربعة وأربعة ثمانية بالضرورة ، وقضايا منطقية مثل الجزء أصغر من الكل بالضرورة ، والتي هي مجرد ضرورة ذهنية صورية تخلو من أي محتوى مادي خارجي ، تنطبق تمام الانطباق - عند الفلاسفة - على القضايا العالم الخارجي (الطبيعة - الانسان - وكون الأشياء تلزم بالضرورة عن عللها ،) وهي قضايا ذات محتوى مادي خارجي وجودي .
فالفلاسفة في موقفهم هذا ، قبلوا بدون نقد أو تحليل - وهو ما سيقوم به الغزالي بدلا عنهم - وحدة الصوري حيث توجد الضرورة حقا ، والواقعي حيث لا وجود لمثل هذه الضرورة ، كما تبين في موقف الغزالي من السببية .

---

(١) - مطاع الصفدي : " المعرفة في الساعة الخامسة والعشرين " ضمن : الفكر العربي المعاصر : ص ١٥ ، (العدد ٤ ، ٥ ، أيلول ١٩٨٠)

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ان تطبيق الصوري على المادي ، والضروري على اللاضروري ، والذهني ، على الواقعي ، متأت عند الفلاسفة ، من تصورهم الله مانح الوجود عقلاً ، ومن ثم ، تصورهم الوجود الممنوح منه عقلاني المبدأ ، أي حائزا على مبادئ عقلية داخلية " جوانية " . (الضرورة ـ الغائية) . ولم يبق ليصبح العلم ضروريا ـ والحالة هذه ـ الا التجريبات العقلية ذاتها . وهكذا نجد أن امكان العلم وطابعه الضرورى يستندان الى ضرورة مجرى الوجود الذي هو في أصله عقل .

في ظل هذا التصور ـ وهو تصور أرسطي[1] ـ يغدو الواقع الوجودي معقولا والمعقول وجوديا ، بمعنى أن المعرفة العقلية تغدو انعكاسا للواقع الوجودي ، والواقع الوجودى معبرا عن الواقع الذهني (الصوري) . وهذا ما يجعل للعقل عند الفلاسفة ، مدى وجوديا ، يسوغ لديهم تطبيق الصوري ، على المادي ، والضرورة العقلية ، على الضرورة الخارجية المادية المزعومة .

هذا التصور اليوناني الأصل ، والذى ينتمي اليه الفلاسفة الاسلاميون بحكم قبولهم لمنطق أرسطو في صورته ومادته وأبعاده الحضارية (الخلفية الثقافية)[2] ، هو تماما مايرفضه الغزالي ويوجه نحوه سهام النقد ، مبينا أن المنطق عنده ، يوجب عليه أن يكون العقل عقلا وحسب ، دون أن يكون لمحتواه أي مدى وجودي ، وأن قضاياه لاتنطبق بالضرورة على القضايا الخارجية (الوجودية) .
ولقد سلف ـ في نظرية القيم ـ أن الحسن والقبح أو "القيم" ، ليست وجودية قائمة بذاتها ، وانما هي اضافية ، لأنها لاتصدر عن العقل أو عن الضمير ـ كما يرى المعتزلة والفلاسفة ـ ، بل تنتج عن أوامر الهية أو عن علل نفسية واجتماعية .
والادعاء بأن العقل مصدر القيم انما هو تأكيد لعقلنة الوجود ، وتأكيد لتطبيق قضايا العقل عليه .

والفلاسفة حين يعالجون قضايا العالم ، فانما يستخدمون العقل بهذا المدى الوجودي ، فمسألة قدم العالم مثلا يثبتها الفلاسفة من خلال تطبيق لقضايا عقلية مثل : "العدم" ، "الوجود" ، "الامكان" ، "الوجوب" . فالامكان ، لاقوام له بنفسه ، ولماكان

---

[1] ـ لقد سبق توضيح موقفه ، من العلم والعلل في فصل (السببية) .

[2] ـ راجع الفصل الاول من باب المنطق .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الأمر كذلك وجب أن يكون هناك موجود يضاف اليه هذا الامكان . وهذا الموجـود هو " المادة " فالمادة قديمة : " كل حادث فهو قبل حدوثه اما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود . ومحال أن يكون ممتنعا لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فان واجب الوجـود لذاته لا يعدم قط . فدل على أنه ممكن الوجود .(١) "

هذا " الامكان " الذي استخدمه الفلاسفة للاستدلال على قدم العالم ، ان هو الا امكان وحسب ، أي ان هو الا فكرة متولدة ذهنيا لا يسـوّغ استخدامها أي نتيجة وجودية (مادية) ، والفلاسفة اذ يضيفونه الى وجود ما ، وهو المـادة القديمة ، فانما يطبقون الصـوري على المادي ، أو الذهني على الواقعي . وهو ما يورده الغزالي حين يقول : " الامكان الذي ذكرتموه يرجع الى قضاء العقل (الذهني – الصوري) ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديـره سميناه ممكنا ، وان امتنع سميناه مستحيلا ، وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود (أي موجود خارجي – مادي – واقعي) حتى تجعل وصفا له .(٢) " وهذا الذي يذهب اليه الغزالي دليلـه أن الامكان هذا لو استدعى موجودا يضاف اليه – حسب النزعة الفلسفية الوجودية – لاستدعى " الامتناع " أيضا موجودا يضاف اليه ويقال انه امتناعه . ومعلوم أن : " ليس للممتنع في ذاته وجود ولا مادة يطرأ عليها الامتناع حتى يضاف الامتنـاع الى المـــادة .(٣) "

---

١) – تهافت الفلاسفة : ص ١٠٥ .

٢) – المصدر نفسـه : ص ١٠٦ .

٣) – المصـدر نفسه والصفحة نفسها :

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ولأجل تعامل الفلاسفة مع ما يعكسه الواقع الذهني (فضاء العقل) المعاملة ذاتها مع ما يعكسه الواقع الخارجي (العالم – الوجود) يلجأ الغزالي ، من خلال تحليله ، الى تحديد مجال كل من الواقعين وحصر التعامل معهما بحسب امكانات وخصائص منهج كل منهما .

وفي موقف الغزالي من "السببية" سلف له أن شرح معطيات الواقع المادي ، وتعرية هذه المعطيات من كل الخصائص القبلية (APRIORI) التي ألحقها بها الفلاسفة (الفعلية – الغائية – الضرورة) .

أما الواقع الذهني فيشير الغزالي بصدده الى أن قولنا : " العشرة أكثر من الثلاثة و " الكل اعظم من الجزء " ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية " مثل هذه الأمور لا يحتاج العقل في معرفتها الى أي وسيط ، لأنها جليّة بذاتها ، تعرف مباشرة أو حدسيا ، فهي اذن أوليّة في العقل – لا يمكن لأحد التشكك فيها " ولا يتشكل في الأوليات الا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة[1] . " وهي : " ليست مطلوبة ، فانها حاضرة ، والحاضر اذا طلب نفر واختفى[2] . " ومثل هذه الحقائق الأولية نجد مبدأ الهوية المتمثل في قولنا : " النفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما واجبا محالا[3] . "

هذا المبدأ ذاتي للعقل ، فلا يحتاج العقل الى التحري عن المحتوى الخارجي لكي يدرك أن النفي والاثبات لا يجتمعان .

فالعلة التي تحول بين اجتماع المتقابلين والنقيضين ، والتي توجب أن يكون العشرة أكثر من الثلاثة ، والكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، هي علة صوريّة ليس لها محتوى مادي ، ولا علاقة لها بما يجري في الوجود خارج الذهن .

---

١) – معيار العلم : ص ١٨١ .

٢) – المنقذ : ص ٦٤

٣) – المصدر نفسه : ص ٦٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ومن خلال هذه العلل الصورية ، يدرك العقل النسب بين الموضوعات والمحمولات ادراكا كليا ضروريا ، اذ يكفي – مادامت هذه العلل ذاتية للعقل – أن يتطابق هذا العقل مع ذاته حتى يتولد عنه مثل هذا الادراك الكلي المعقول حقا ، مهما يكن ما يطابق المدرك خارجيا .

ان المحمولات الذاتية التي نسبها الفلاسفة الى موضوعات الواقع الخارجي ، كالاحراق للنار التي لا تفهم الا بها، نجد الغزالي يقسر نسبتها الى موضوعات الواقع الذهني وحده ، فلا صفات ذاتية لا يفهم الشيء الا بها الا في هذا الواقع وحسب . فمعنى الذاتي : " أن يكون المحمول مأخوذا في حدّ الموضوع ، مقوّما له داخلا في حقيقته كقولنا : الانسان حيوان ، فيقال : الحيوان ذاتي للانسان أي هو مقوم له.[1] "
وأيضا : " ان كل معنى اذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي[2] ، فان لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء الا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولا ، كالحيوان والانسان ، فانك اذا فهمت ما الانسان وما الحيوان ، فلا تفهم الانسان الا وقد فهمت أولا أنه حيوان فاعلم أنه ذاتي[3] . "

فالذاتي لكونه كذلك لا يرتفع عن الذهن مهما حاول الذهن رفعه بالوهم والتقدير " ... لو رفعنا من وهمنا كون الانسان حيوانا لم نقدر على فهم الانسان[4] ." والأمر ذاته في المثلث وكون زواياه مساوية لقائمتين ." ... ولو قدرت حيلة لاخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده[5] . "

---

١) – معيار العلم : ص ١٨٣ .
٢) – المقصود باللازم هنا : اللازم بالاتفاق ، كالاحراق للنار ، وكسواد البشرة في الزنجي المعبّر عنه في مجرى الواقع الخارجي ، أما اللازم بالضرورة والجنس ، فهو كالحيوانية للانسان ، المعبّر عنه في الواقع الذهني . وهو يرادف الذاتي ومعنى قول الغزالي " لازم له أو ذاتي " أى لازم بالاتفاق أو بالضرورة . انظر: معيار العلم : ص ٦٧ .
٣) – المصدر نفسه والصفحة نفسها .
٤) – المصدر نفسه : ص ٦٦ .
٥) – المصدر نفسه : ص ٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلما كان هذا اللزوم بين هذه الموضوعات الذهنية ومحمولاتها ضروري الوقوع ، كانت المعارف الذهنية ، المنطقية (الحيوانية في الانسان ، وعدم اجتماع المتقابلين) ، والرياضية (مساواة زوايا المثلث القائمتين) هي المعارف الوحيدة التي توصف بأنها ضرورية ، وبالتالي يقينية ، وكان ، من ثم ، مبدأ العقل أو مبدأ عدم التناقض لا فاعلية له ، ولا يستوفي شروطه الا في هذين الفنين المحض عقليين .
أما المعارف المتعلقة بمجرى الوجود الخارجي (الطبيعي ، والماورائي) فانه ليس للعقل فيها علم ضروري . ذلك أن المبدأ الذي لا يدور بين الشيء ونقيضه ، يجعل البحث في علل مجرى الواقع الخارجي عقيما ، اذ بدون مبدأ عدم التناقض الخاص بالواقع الذهني ، يستحيل حصر العلل وتحديد محمولات الموضوعات تحديدا ضروريا ، ويستحيل معرفة ما يستدعيه وجود من الموجودات وما سيكون عليه واقعها ، ومن ثم يصبح البحث السببي لا مجديا ، لأن العلم المتعلق به ليس علما ضروريا .
ان الفلاسفة اذ يتناولون موضوعات العالم الخارجي ويجعلون محمولاتها لازمة لها لزوما ضروريا ، فانما يجعلون لمبدأ عدم التناقض هذا فاعلية وسلطانا على أمور الواقع الخارجي ؛ ان الاحكام الذهنية تجيء " كقضية " قبلية " (A PRIORI) ولكنها تسمى ، عند الفلاسفة الى أن تجبر " البعديات " (A POSTERIORI) " المجربات " على التشكل بها . وهو ما لم يقبل به منطق الغزالي الذي يلح بشدة على الفصل التام بين القبلي (قضايا العقل) والبعدي (قضايا الوجود الخارجي ، سواء كان هذا الوجود طبيعيا ، أو ما ورائيا) .
ان تقدير الفلاسفة ، مثلا لامكانات العالم - في مجال ما وراء الطبيعة - والحكم باستحالتها ، هو تحكم تعسفي عند الغزالي ، لذلك يرد عليهم بقوله : " .... ان العقل في تقديره العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها ، فهو تحكم بارد فاسد . "(1)

---

١) - تهافت الفلاسفة : ص ١٠٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فلما كان هذا اللزوم بين هذه الموضوعات الذهنية ومحمولاتها ضروري الوقوع ، كانت المعارف الذهنية ، المنطقية (الحيوانية في الانسان ، وعدم اجتماع المتقابلين) ، والرياضية (مساواة زوايا المثلث القائمتين) هي المعارف الوحيدة التي توصف بأنها ضرورية ، وبالتالي يقينية ، وكان ، من ثم ، مبدأ العقل أو مبدأ عدم التناقض لا فاعلية له ، ولا يستوفي شروطه الا في هذين الفنين المحض عقليين.
أما المعارف المتعلقة بمجرى الوجود الخارجي (الطبيعي ، والماورائي) فانه ليس للعقل فيها علم ضروري . ذلك أن المبدأ الذي لا يدور بين الشيء ونقيضه ، يجعل البحث في علل مجرى الواقع الخارجي عقيما ، اذ بدون مبدأ عدم التناقض الفاعل بالواقع الذهني ، يستحيل حصر العلل وتحديد محمولات الموضوعات تحديدا ضروريا ، ويستحيل معرفة ما يستدعيه وجود من الموجودات وما سيكون عليه واقعها ، ومن ثم يصبح البحث السببي لا مجديا ، لأن العلم المتعلق به ليس علما ضروريا .

ان الفلاسفة اذ يتناولون موضوعات العالم الخارجي ويجعلون محمولاتها لازمة لها لزوما ضروريا ، فانما يجعلون لمبدأ عدم التناقض هذا فاعلية وسلطانا على أمور الواقع الخارجي ، ان الاحكام الذهنية تجيء كقضية " قبلية " (APRIORI)
ولكنها تسمى ، عند الفلاسفة الى أن تجبر " البعديات " (APOSTERIORI)
" التجريبات " على التشكل بها . وهو مالم يقبل به منطق الغزالي الذي يلح بشدة على الفصل التام بين القبلي (قضايا العقل) والبعدي (قضايا الوجود الخارجي ، سواء كان هذا الوجود طبيعيا ، أو ما ورائيا) .
ان تقدير الفلاسفة ، مثلا لامكانات العالم - في مجال ماوراء الطبيعة - والحكم باستحالتها ، هو تحكم تعسفي عند الغزالي ، لذلك يرد عليهم بقوله : " .... ان العقل في تقديره العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع وهو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها ، فهو تحكم بارد فاسد . "(1)

---

1) - تهافت الفلاسفة : ص ١٠٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

يريد الغزالي أن يبين أن آراء الفلاسفة يمكن انكارها دون الوقوع في التناقض ، وهي على أحسن حال ، لم تمثل الا وجهة نظر أصحابها ، وهي وجهة نظر خالية من الاحكام المنطقي الصارم لأنها تقوم على فروض ليست واضحة منذ البدء ، مقبولة من جميع العقول ، كما هو الشأن في قضايا المنطق والرياضيات ، لذلك فهم :

" .... يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية (الواقع الخارجي الماورائي) بظهور العلوم الحسابية والمنطقية (الواقع الذهني) .[1] "

والغزالي اذ يلح على تبيان خلط الفلاسفة بين معطيات الواقع الذهني ، ومعطيات الواقع الخارجي الطبيعي والماورائي ، فانما ليقوم بالفصل التام بين الواقعين قصد ازالة مثل هذا الخلط . ومن خلال هذا بنى الغزالي جلّ انتقاداته الفلسفية على الواقع الذهني المتمثل في مبدأ عدم التناقض ، حينما يبين صدق احدى القضايا ليبطل الأخرى ، أو ابطال احدى هذه القضايا لتصدق الأخرى ، بل حتى الآراء الدينية ، بل حتى الأفعال الالهية ، كان هذا المبدأ العقلي الهام معيار النظر فيها ، لا لمعرفتها كما هي في الواقع والوجود ، فهذا ليس من شأن الواقع الذهني ، ولكن لمعرفتها معرفة تتسق وهذا الواقع الذهني وحسب .

وهذا ما يتبين من مناقشة الغزالي الفلاسفة لموضوع قدرة الله ، وذلك على سبيل المثال - لا الحصر - . يقول الغزالي ، انطلاقا من مفهوم القدرة والحرية المطلقتين :

" ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العينين محدق بصره نحوه ولكنه ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة عليه وانما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .[2] "

---

١) المصدر نفسه (المقدمة الاولى) : ص ٦٢ - ٦٣ .

٢) المصدر نفسه : ص ٢٣٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

كل هذا مقدور عليه ، لانه ممكن عقلا ، غير داخل في حدّ المحال . فليس هناك من علل تمنع هذا التصور فتحول دون وقوعه ، فلِمَ ينكره الفلاسفة ويدعون استحالته ؟ ألأنه محال ؟ كلاّ : " ان المحال غير مقدور عليه ، والمحال اثبات الشيء مع نفيه ، أو اثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع الى هذين فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور .[1] "

وما دام العلم الذي يخلقه الله تعالى فينا بمجارى العادات ويضمنه ، قد عرفنا به وجها من وجوه الوجود الكثيرة فان هذا العلم لا يخوّلنا الحكم باستحالة وجه آخر من وجوه الوجود الكثيرة الممكنة عقلا ، لأن الأمر هنا غير محكوم بعدم التناقض الذي لا يتيح الوجود الاّ لوجه من وجهين اثنين لا ثالث لهما .
اما هذا واما ذاك . فان وقع هذا انتفى ذاك . ف : " لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأنا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .[2] "
من هنا يتبين أن العقل عند الغزالي ، هو العقل المحض ، البين بذاته ، والمشرّع لحقائقه وقضاياه قبلياً ، وليس موجداً لها بعدياً وفق الأعيان الخارجية ، فلا يحتاج ، والحال هذه ، إلاّ للتوافق مع ذاته حتى تكون قضاياه حقائق يقينيـــة قاطعة (برهانية) .
لذلك نجد الغزالي يعوّل عليه التعويل كله ، مصغيا لأحكامه ، متمثلا لقضاياه والزاماته ، نابذا كل ما لا يندرج في مجاله ونطاقـــه . وعلى هذا يكون العقل عند الغزالي مُبعَداً عن مجال الهجوم والنقد ، لأنه ملكة معرفية عامة ، صالحة لاكتساب المعارف بشرط ألاّ تخلط قضاياها بقضايا العالم الخارجي (الطبيعـــي والماورائي) .
ولعلّ فكرة " تهافت الفلاسفة " تتمثل في الأساس على أن النظار اذا لم يحتكموا الى هذا العقل المحض وحده - كما فعل الفلاسفة - فانه يمكنهم أن يثبتـــوا

---

١) - المصـــــدر نفســـه والصفحة نفسها .
٢) - المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

ما طاب لهم أن يثبتوه وينفوا ما طاب لهم أن ينفوه ، مثل : وجود الله وعدمه ، وحدته وكثرته ، قدم العالم وحدوثه ، بقاء النفس وفنائها ، الى مثل هذه القضايا المتناقضة التي سرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لها ، في صداه الوجودي ، - كما هو عند الفلاسفة - اقحام له فيما لا طاقة له به ،، فلا سبيل اليها الاّ بالنقل أو التجربة الروحية[1] .

ان اعتبار البرهان العقلي في الالهيات غير مؤد بحال من الأحوال الى حدّ الوضوح الرياضي ، يؤدي الى أن العقل في غياب هذا الوضوح ، قد يسلك بالقضايا الى اثبات مسائل متناقضة بدرجة واحدة من الصدق ، لأن القضايا المتعلقة بهذه المسائل ليست من تشريعات العقل المحض . (الواقع الذهني) ولعلّ هذا سَبَّبَ اختلاف الفلاسفة الالهيين اذ : " لوكانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابيـــة .[2]"

ان مثل هذا الموقف يذكرنا في نتائجه ، بموقف الفيلسوف الألماني (كانط) حين بيّن هذا إن البرهان العقلي في ما وراء الطبيعة ، تستوى لديه المتناقضات وتقوم لديه - وبنفس الدرجة من الصدق - مسائل مثل النهاية واللانهاية[3] .

ذلك لأن الاستدلال على أمور ما وراء الطبيعة ، يستعمل بغير حق انطلاقا مـــن الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية (الظاهرات *Phenomenes*) الى الأشياء كما هي في أنفسها (*Noumenes*) ، وهو استعمال يجد تسويغه ، عند كانط ، لدى الفلاسفة العقليين (أفلاطون - أرسطو - ابن رشد - ديكارت - ليبنتز) في اعتقادهم أن العقل واقع على صور الوجود ،

---

١) - انظر موقفه التأويلي : الوضع اللغوى - الكشف .

٢) - تهافت الفلاسفة : (المقدمة الاولى) : ص ٦٣ .

٣) - انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة : يوسف كرم : ص ٢٣٨ - ٢٤٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وذاهب منها الى أصولها (اندماج الذهني - بالواقعي)

وهذا كله - كامن - كما يرى كانط - في الوهم الذى يلازم الفكر الانساني المتمثل في النطـــق[1] واستدلاله المفارق ، وهذا الاستدلال ، لا منطقي لأنه يمضي مـــن الوجود التجريبي ، لا الى وجود يمكن أن يقع في التجربة ، بل الى وجود أخير مجاوز للتجربة بالمرة ، أي من مشروط الى لا مشروط ، وهذا - كما نرى - يجاوز استدلال المنطق الصرف الذي لا ينظر الا الى النسب القائمة في الذهن والتـــي تقوم عليها صـــوره (القبلية). وفكرتا الزمان والمكان ، اللتان يرى كنط أنهما مجرد صورتين قبليتين أو شرطين للمعرفة ، أو اطارين لها ، فانما ينفي بذلك ، وجودهما المزعوم خارج الذهن من قبل الفلاسفة العقليين .

وعلى هذا الوجه ، يكون الغزالي في موقفه التحليلي - قد سبق كنط ، الـــى البيـــان بأن ما تضيفه عقولنا من معنى الزمان والمـــكان الى ماوراء حدود العالـم على هذا الوجه ، ليس في الحقيقة غير وليد أوهامنا وخيالنا : " فالبعـــد الزماني تابع للحركة ، فانه امتداد الحركة ، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه ، يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ، ولا يرعوي عنه . ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الاضافة الـى " قبل " و " بعد " ، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الاضافة الى " فوق " و " تحت " .[2]

---

١) - يختلف النطق عن الفهم ، عند كانط ، في أن وظيفة الفهم الحكم ، أي الربط بين الظواهر بواسطة المقولات ، وتركيبها في قضايا ، ووظيفة النطق الاستدلال بالأقيسة الثلاثة المعروفة ، الاقتراني ، الشرطي المتصل . الشرطي المنفصل .

(المصدر السابق نفسه : ص ٣٣٣) .

٢) - تهافت الفلاسفة : ص ٩٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أجل لا يستطيع الخيال أن يمنع نفسه من التصور الزماني المكاني المفروضين عليه، غير أنه لا ينبغي للعقل المنطقي أن يخضع لدواعي الخيال هذه ، ولذا فان الغزالي يكون قد تمثل - شأنه شأن كانط وغيره من الفلاسفة والعلماء [1] في العصر الحديث - الزمان والمكان مثل شرطين لممارسة صفتنا التخيلية ، أو ممارسة ادراكنا الحسي .

ان فكرة الغزالي عن الزمان والمكان قد اثارت اعجاب الباحثين فقال كاراد وفو :

" ويشهد هذا المفهوم (مفهوم الزمان والمكان) الذى يعبّر (أي الغزالي) عنه تكرارا بقوة بالغة على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفي ." [2] فهو أي الغزالي ، قد نفذ بفكره الثاقب الى حقيقة معنى الزمان والمكان ، يقول الدكتور عبد الكريم اليافي في حقه : " لقد تأمل طبيعة المعرفة الانسانية ، وأدرك مدى قوة الحواس والعقل في الوصول الى الحقيقة ، وتبين كنه فكرتي الزمان والمكان ، وربط بينهما في

---

١) - يرى ... بيكون أن " القبلية " وأخطاء أخرى هي أوهام طبيعية بالنسبة الى ... ول البشرية ، ولن نتقدم في طريقنا خطوة نحو الحقيقة مادامت هذه الاوهام تلحق بنا .

(ول ديورانت : قصة الفلسفة : ص ١٦٥ - ١٦٦) .

وبركلي وهيوم يعدان الزمان والمكان شكلين قبليين أوليين للتأمل الحسّي - شأنهم شأن كنط ، أو كمقولتين للروح المطلق عند هيغل . (الموسوعة السوفياتية ص ٢٣٥ - ٢٣٦) .

ولويس دوبري يرى أن المكان والزمان اطاران أو حى بهما تأويل مدركاتنا الاعتيادية أي هما اطاران تعمرهما الحوادث التي تكشفها لنا ادراكاتنا والتي انما هي احصائية مجملة (د . عبد الكريم اليافي : تقدم العلم، ص ١٤٦) .

٢) - الغزالي : ص ٦٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النشوء والتكوّن [١] .

والغزالي حين يقرن ذكر الزمان والمكان وأيضا الخلاء والملاء بذكر الخيال والوهم ، ويتردد هذا الاقتران لديه في أكثر من موضع [٢] ، فهذا يعني أنه يصف المعرفة العقلية المتعلقة بمثل هذه الامور بنوع من الوصف يحط من شأنها وينفي عنها العقلانية التي يلبسها أيّاها الفلاسفة ، ويوضح - بالتالي - أساسها اللامنطقي اذ المنطق السليم يقضي بتحليل مثل هذه الأفكار ، والفحص عن الأسس التي بنيت عليها ، وهل هذه الاسس واضحة ، جلية ، سلمت من سلطة الأخيلة والأوهام ؟ سلمت من الخلط المتأتي عن تطبيق أحكام الذهن على أحكام الوجود ؟

والحق أن العقل ، عند الغزالي ، اذا سلم من ذلك كله فانه لم يتصور أن يغلط قط ، أو تحكمه اعتقادات فاسدة ، أو ظنون متمكنة أو عارضة ، لأنه : " .. يتغلغل الى بواطن الأشياء وأسرارها ، ويدرك حقائقها وأرواحها ، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها ... فالموجودات كلها مجال للعقل ... فيتصرف في جميعها ويحكم عليها يقينيا صادقا ، فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية [٣] . " لذلك كان العقل وحده مستحقا الاسم " النور " الذي يقرن بالعين دائما .

" فمن أين للعين الظاهرة ساماته ومجاراته في استحقاق اسم النور ؟ كلا ، انها نور بالاضافة الى غيرها ، لكنها ظلمة بالاضافة اليه [٤] . "

هذا العقل الذي يشير اليه الغزالي " بالنور " ليس شيئا آخر غير الملكة المميزة لدى العاقل ، انه : " ... المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون [٥] . "

---

١) - مهرجان الغزالي : ص ١٣ .

٢) - مثل تهافت الفلاسفة : ص ١٠٠ ، ومقاصد الفلاسفة : ص ٣١٥ ، ومعارج القدس : ص ٧٨ - ٧٩ ، ومعيار العلم : ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٣) - مشكاة الأنوار : ص ٤٥ - ٤٦ .

٤) - المصدر نفسه : ص ٤٦ .

٥) - المصدر نفسه : ص ٤٣ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٥ - خاتمة (تعليق وتقدير) :

لقد حذر المسلمون من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل ، واتخذوا موقفا مناهضا للمنطق اليوناني ، وحارب المتشددون[1] منهم هذا المنطق في غير رفق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة اليونانية ، والأرسططاليسة خاصة) كانت عندهم خطرا على العقائد الايمانية . من هنا ذهب غير المنطقيين الى القول بأن : " من تمنطق فقد تزندق " .

هذا في المشرق ، وكذلك الحال في المغرب ، فقد أمر المنصور بن أبي عامر - بعد موت الخليفة الحكم (٣٦٧ هـ) - باحراق كتب المنطق والنجوم ، على حين أيد هذا الفن من أهل السنة المتحمسين ابن حزم الأندلسي . ولعل من آثار هذه الحملات التي عاناها المنطق أن أخفى الغزالي اسم " المنطق " من عناوين كتبه اتقاء لضيق افق المتشددين[2] .

ولقد سلف أن التصور الحضاري يختلف تبعا للأجناس والثقافات ، لذا كان التصور العربي الاسلامي يختلف بالتأكيد عن التصور الحضاري في الثقافة والمسلمات والفروض والمنطق الذي حمل الى المسلمين مثل هذه المسلمات والفروض ، كان لا بد أن يقابل بمثل ما قوبل به من حملات . لكن مع هذا ، فان هذه الحملات لم تمنع

---

١) - كالامام أبي عمر بن عبد الرحمن الشهرزوري (٥٧٧ - ٦٤٣ هـ) الذي افتى بتحريم الفلسفة والمنطق حين قال : " وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح . "
(عن : توفيق الطويل : أسس الفلسفة : ص ٣٠١)
وهذا يشير الى أن المراد بالمنطق ، عنده ، منطق الفلاسفة ، لا مجرد الاستدلال والتفكير اللذين أمر بهما وحث عليهما الدين .

٢) - المصدر نفسه والصفحة نفسها .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

من وجود أنصار للمنطق حتى بين أولئك الذين رفضوا الميتافيزيقا اليونانية رفضا قاطعا ، وهم ان ناصروا المنطق هذا فانما لقراءته قراءة جديدة ، ولتوظيفه توظيفا يتفق مع التصور الاسلامي واتجاهه التجريبي العام . وفي طليعة هؤلاء الأنصار نجد الامام الغزالي ، الذي لم ير في المنطق ما يتعلق بالدين نفيا واثباتا : " وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا ، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان ، وكيفية تركيبها ".[١]

لذلك اعتنى به ، وأباحه ، وعمل على اشاعته ليهتدي به الناس ، وراح يسوّغ له على طريق اظهار أن موازينه قد استخلصت من القرآن الكريم ؛ " غير أنه ينبغي أن نقرر هنا أنه لم يستنبط هذه الموازين المنطقية من القرآن الكريم الا في أواخر القرن الخامس الهجري ، أي بعد أن اطلع المسلمون على الدراسات اليونانية ".[٢] بذلك ، وبغض النظر عن استنباط " المنطق " من القرآن أو من اليونان ، يمكن القول أن الغزالي كان ابرز المفكرين الذين أدخلوا فن المنطق الى العلوم الشرعية ومزجوها به ، ومنذ عمل الغزالي هذا بدأت أصول الدين تعالج بالطريقة المنطقية الصارمة . يؤكد لنا الامام ابن تيمية هذه الفكرة بمناسبة ذكر " الحدود على طريقة المناطقة " حين يقول : " وانما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة ، فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول " المستصفى " وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه .
وصنف في ذلك " محك النظر " " ومعيار العلم " وداما اشتدت به ثقته ، وأعجب من ذلك ، أنه وضع كتابا سماه : القسطاس المستقيم " ، ونسبه الى أنه تعليم الأنبياء ، وانما تعلمه من ابن سينا ، وهو تعلمه من كتب أرسطو ، وهؤلاء الذين تكلموا في " الحدود " بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في " الحدود " بطريقة أهل المنطق اليوناني ".[٣]

---

١) - المنقذ : ص ١١٦ .

٢) - د . محمود قاسم : مذهب الغزالي في العقل والتقليد : ص ٩ (محاضرة) .

٣) - الرد على المنطقيين : ص ١٤ - ١٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

فان كان الغزالي الشخصية الفكرية المهمة التي ادخلت المنطق اليوناني الى علـوم المسلمين ، فهل يعني هذا أنه اتبع منطق أرسطو على ما هو عليه ، وهذا حذو ابن سينا والفارابي ؟ كلا ، لم يتبعه على ما هو عليه ، ولم يحذو حذو سلفيـه، ان بعض المبادئ في منطق أرسطو تعارض ما جاء به الدين الذى يعد الغزالي حجّته ، ومن ذلك ، مبدأ " العلية " الذي عدّه أرسطو من المقدمات الأولية بالاطلاق ، فلا يمكن القدح في بدهيته .

هذا التصور العلّي الأرسطي ، سرعان ما انتقل الى العالم الاسلامي ووجد قبولا لدى المشائية الاسلامية ، وابن رشـد ، وهو معلمها الأكبر ، يضع العلية بمفهومها الأرسطي - في المكان الأول في ابحاثه .

والغزالي - في موقفه المنطقي - لم يقبل هذا التصور العلّي وأورد عليه اعتراضاتـه[1] ، وهو في موقفه ، يعبّر عن الأصول الحضارية التي تختلف عن أصول اليونان .

والقرآن نفسه ، وهو دستور الاسلام ، يتضمن انكارا لمثل هذا التصور العلي ، ويتحدى الأسباب ، وينكر الصعود اليها ، ويجعل كل ما في الوجود محكوما بعلة واحدة فقط ، هي القدرة الالهيـة وحدها . وهذا هو جوهر الخلق ،اذ الخلق كله مرجعه الى أصل واحد هو ارادة الله ، وكلمته وأمره[2] .

---

(١) - كما سلف في موقفه السببي ، والتحليلي .

(٢) - " انما امره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون " (يـس : ٨٢)

- " يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض " (الروم: ١٩)

- " ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فباذن الله " (الحشر : ٥)

- " وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ، فانزلنا به الماء ، فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون " (الاعراف : ٥٧) .

- " ويمسك السماء أن تقع على الأرض الا باذنه " (الحج : ٦٥) .

- " ان الله يمسك السموات والأرض ان تزولا " (فاطر : ٤١) .

- " والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره " (الاعراف : ٥٤) .

- " وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بامره " (ابراهيم : ٣٢) .

الى غير ذلك من الآيات التي تنسب حركة كل موجود في الكون الى ارادة الله تعالـــــى .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وصع هذا يشير الى السنن الجارية في العالم وارتباط أجزائه بعضها ببعض ، من هنا كانت القوانين المنشئة في العالم ، وهي سنة الله الثابتة : " ولن تجد لسنة الله تبديلا " ولكن هذه القوانين والعلاقات تبقى خارجية احتمالية ، لا ذهنية ولا ضرورية في رأي المدرسة الأشعرية .

هذا الموقف القرآني تجاه الأسباب ، كان قد اطلق مشيخة الأشاعرة في تدعيم انكار العلّية الأرسطية ، والقضاء على تصورها الميتافيزيقي وبذلك وضعوا نظرية لهم خاصة في " العلة " تتفق مع مفهوم الخلق القرآني ، ومفهوم القدرة المطلقة ، وبذلك قالوا بسواد الامكان والجواز في مقابل قول الفلاسفة بسواد الضرورة في العالم .

ولما كانت المدرسة الأشعرية قد بلغت أوج نضجها وازدهارها في ممثلها الكبير الامام الغزالي ، كان من الطبيعي أن يرفض هذا ما رفضته المدرسة ، وما تبيّن له ، أنه لا ينسجم تماما مع مفهوم الخلق . ويعمل على دحضه ودحض الأفكار المعبّر عنه .

ان المنطق عند بعد ذلك - مهم ، لكن شريطة أن تفهم أهميته من خلال تعبيره عن قوانين الفكر الأساسية (الواقع الذهني) التي لا سبيل الى انكارها أو القدح في يقينيتها كما تنعكس في قضايا المنطق والرياضة . أما ما عدا ذلك من الأمور التي ليست بيّنة بذاتها ، فهو محل أخذ وعطاء لأن العقل غير مضطر الى التسليم به . وهذا ينطبق على مفهوم " العلة " و " الضرورة " الأرسطيتين ، وهو مفهوم يفرغه الغزالي من محتواه الذي ضمنه اياه منطق أرسطوليبقيه مبدأ خاويا ، عاريا من الوجود (صوريا) يسري على العلاقات والنسب التي تجعل تصور الشيء ممكنا في الذهن . وبذلك لا يكون لمفهوم العلة ، عند الغزالي ، أي أصل في الوجود الخارجي ، ولا أية فاعلية ؟ فالفاعلية التي هي ذاتية عند الفلاسفة ، انما هي ، عنده ، اضافية ، عرضية ، مجازية ، أوحت بها مدركاتنا الحسّية (المشاهدة) الواقعة في الظرفية (الحصول عند) ، ورسّخها في الذهن ما انعكس من الوجود الخارجي من جراء الاقتران المتكرر بين الموضوعات الخارجية ومحمولاتها .

ثم ان من تجربة جزئية دائما لا نستطيع أن نستخلص معنى عاما وكليا ، هو معنى " الضرورة " ونثبت وجوده من خلال هذه الواقعة المحدودة ، أجل لا تتمثل العلة الا مقرونة بالضرورة ، لكن لا ضرورة الا في السببية أو العلّية العقلية حيث تحصل الحقائق الأولية حصولا غريزيا في الذهن ، هنا فقط تنتج العلة معلولها ضرورة ! ففي القياس

المنطقي تتلازم العلل والمعلولات لزوما يستوفي شروطه مبدأ عدم التناقض ، حيث الحد الأوسط في المنطق ، والحدود والفرضيات الأولى في الرياضيات ، هي مسببات تدور معها نتائجها وجودا وعدما بالضرورة

واذن فإنّ موقف الفلاسفة المتمثل في عدّهم المعرفة - حتى ما تعلق منها بالطبيعة وما وراء الطبيعة - هي معرفة ضرورية بمعنى برهانية ، هو موقف يجد تسويغه في تصور الفلاسفة الذي يجعل العقل (الواقع الذهني) حائزا على صور الوجود (الواقع الخارجي) ، وبالتالي لا يحتاج العقل الآن يتوافق[1] مع هذه الصور الوجودية حتى يحصل على أصولها ، أما الغزالي فلا معنى مطلقا عنده لهذه المعرفة الضرورية أو البرهانية الآ اذا تناولت موضوعات منطقية أو رياضية (صورية) .

وهنا يمكن القول أن موقف الغزالي الرافض أساسا لتصور العلة الأرسطي ، في صورتها الميتافيزيائية والطبيعية - دون الذهنية - هو بحد ذاته ، تعبير عن موقف منطقي وفلسفي ، لا يقل في تماسكه ووجاهته عن موقف أرسطو نفسه ، ولعلّه يفوقه من حيث التفسير العلمي الحديث ، وهو موقف يعسر زحزحته عقليا بغض النظر عن خلفية هذا الموقف الدينية[2] أو الحضارية[3] ، ولعلّ افتتان الغزالي بالمنطق المرادف عنده للمعيار أو الميزان ، وإلحاحه عليه ، هو الذي جعل الجانب الانتقادي يطغى لديه في موقفه المعرفي ، وأدى به الى التحفظ بشأن المعرفة

---

١) - وقد أبان الغزالي في " تهافت الفلاسفة " ان الفلاسفة لم يكونوا برهانيين في " الأمور الالهية " وان العقل عندهم ، لم يكن متوافقا مع ذاته في اثبات ما أثبتوه من الأمور .

٢) - يتمثل الموقف الديني في أن الحوادث الطبيعية المتتابعة كلها نظام حددته المشيئة الالهية ، وهي باستطاعتها لو شاءت أن تخرق هذا النظام ساعة تريد .

٣) - مثل النظام اللغوي العربي ، والاتجاه التجريبي العام - كما سلف في الفصل الأول من هذا الباب .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

العقلية والى عدم التسليم الا بما خاطب العقل وحده دون تلك الاعتقادات الناجمة عن الأخيلة والأوهام والفرضيات الميتافيزيقية ، التي يظن أنها من العقل ، وهي في الحقيقة اضافات خارجية ليس الا .

يقول د . علي سامي النشار : " ذهب العلامة الكبير الأستاذ عبد الهادي أبو ريده الى أن " معيار العلم " احصاء بمقدمات الاستدلال ، وأن الغزالي قد ذكر هذه المقدمات ثلاثة عشر نوعا ، فحصها ، وحلّل الأساس الذي تقوم عليه ، وبيّن درجات اليقين الذي تتضمنه ، وقرر ان " ديكارت " برغم وصفه طريقة الشك المنهجي ، لم يقل بمثل هذه المحاولة ".[1]

والإمام الغزالي ينظر اليه كثيرا على أنه لا عقلاني ، أو مناهض للعقلانيين من حيث " أنه أظهر عدم جدوى احكام العقل (الوجودية لا الذهنية) في " الالهيات " ، ومن حيث أنه أنكر الترابط العلي الذي يجيزه العقل - أو يتبناه له وجوده - بين أشياء الطبيعة - فيما بينها ، وكذلك في امور الانسان والمجتمع والقيم " .

وهذا كله بجمله ، عند من لا يرى فيه الا موقفا سلبيا - شخصية مناهضة للعلم أيضا والحال أن الغزالي قد بيّن بمنهج عقلي صارم ، ومنطق متماسك أن كل ذلك قد استدعاه العقل ، وأوجبه قضاؤه ، والعلم نفسه لا يحتاج قيامه الى تلك الصور العقلية المزعومة ، اذ حسبه قياما على التجربة والملاحظة ، والضرورة التي يجعلها العقليون أساس العلم بيّن الغزالي عقمتها ووهيها ، وكونها من ايحاءات التجربة . وهذا لا يقدح - بحال من الأحوال - في عقلانية الغزالي ، بل لعلّه يضفي على هذه العقلانية طابعا وصرامة لم تعهدا في عقلانية الفلاسفة أنفسهم . كما أن ذلك كله أيضا لا يقدح بحال من الأحوال في موقفه ازاء العلم . يقول الاستاذ عباس محمود العقاد :

" ليس الايمان بالعقل والايمان بالعلم شيئا واحدا كما يلوح من النظرة العاجلة ، لأن الناس آمنوا بالعقل ، وحسبوا أنهم يفهمون به كل شيء من طريق المنطق والقياس ، ومن طريق القضايا والبراهين ؛ فلما اختلطت عليهم الأمور ، وقصر بهم العقل دون العلم بالمحسوسات فضلا عن المغيبات ، تحوّلوا الى التجربة

---

[1] - مناهج البحث عند مفكري الاسلام : ص ١٣٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الحسّية ، ووقفوا عليها جهود العلم الحديث ، فلا سند بغير سند من الحس والتجربة [1] .

وهذا ما ألح عليه الغزالي في نظريته من الأسباب والمسببات الطبيعية ، التي انهنت بدورها على امكانات الطبيعة المنفتحة مقابل الجزمية وادعاء النهائية بصددها .

وعلى الجملة :

يستبين مما سلف من موقف الغزالي المنطقي والمعرفي العام أنه يدير ظهره ، وبصورة حاسمة ، لتلك العادات الراسخة لدى الفلاسفة المحترفين ، فيبتعد عن التجريد وعدم الكفاية ، وعن النظم المغلقة ، والأفكار المطلقة ، والأصول المزعومة ، والأسباب المسبقة ، ويتجه بقوة نحو الكفاية والوضوح واليقين (العقل - النظر) من جهة ونحو الفعل والعمل والتحقيق التجريبي من جهة أخرى .

---

١) - عقائد المفكرين : ص ٣٤ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق مارسمناه من منهج ، وتوضيح ما تخيرنا من طريقة ؛ فبدأنا بعرض المواقف الفكرية السابقة على الغزالي ، وعنينا بالكشف عن المواقف الدينية المؤثرة فيها، مما كان لابد منه للكشف - فيما بعد - عن مواقف الغزالي الدينية والفلسفية ؛ وقد قادتنا هذه الدراسة الى النتائج التي سنجملها فيما يلي :

أولا : ليس ثمة بحث عقلي عرفه الفكر العربي الاسلامي إلا وكان له نقطة بدء اسلامية ، بدأ في ضوء تعاليم الاسلام ، وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، وبقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها ، والظروف المحيطة به. ومعطيات التأويل المختلفة التي رسمنا معالمها في الباب الثاني لدى مختلف الفرق ، ترينا بوضوح أن الكتاب والسنة كانا البذور الأولى للبحوث العقلية الاسلامية اذ فيهما تولدت مختلف المسائل الكلامية، التي غدت فلسفة متميزة بذاتها ، حتى ليمكن القول أن التفكير الديني في الاسلام أرهص من خلال " التأويل " الى أن اتسع وغدا فلسفة أدت رسالة الاسلام الثقافية .

ونحن اذا تكلمنا عن فلسفة اسلامية فاننا نعني بها تلك المباحث التي لم تنفصل موضوعاتها عن الدراسات الكلامية والصوفية والأصولية الوثيقة الصلة بالمنطق ، وهذا هو المعنى العام والواسع لكلمة فلسفة اسلامية ، وأما من يدعي أن الفلسفة الاسلامية لم تقم لها قائمة بعد حملة الغزالي فهو يقصر الفلسفة - دون مسوغ - على الفلسفة المشائية والاشراقية ، وفي هذا معناها الضيق ، وقصر الفلسفة الاسلامية على هذا المعنى الضيق اجحاف وعدم اعتراف بالخصب والعمق والأصالة التي تميزت بها المباحث الكلامية التي صدرت صدورا وثيق الصلة بالتأويلات المختلفة للكتاب والسنة .

ثانيا : اتضح لنا من خلال موقف الغزالي الديني العام أن المنهجين الأساسيين اللذين نشأ بجوار النص الديني وهما : " السمع " " والعقل " أو المنهج السمعي (النقلي) الذي يعتبر الدين نصا وسمعا ونقلا وحسب ، والمنهج العقلي الذي يعتبر هذا النص مستجيبا الى حد بعيد لنظر العقل وقياسه ، حيث يمثل الأول " النصيون " أو السلفيون ومن جرى مجراهم ، ويمثل المنهج الثاني " المعتزلة " ومن جرى مجراهم . فهذان المنهجان الأساسيان جاء الغزالي في موقفه الديني مشيرا الى عدم الكفاية التي تلحق كل منهج على حدة ؛ فالنصيون أو السلفيون من جهة ، والمعتزلة والفلاسفة من جهة أخرى ، كلا الفريقين - في نظر الغزالي - سواء في

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

النصّية والجمود ، النصّية لم تقتصر على الفريق الأول ، فالمعتزلة والفلاسفة هم أيضا نصيون بمعنى من المعاني ، وكل ما هنالك أن النصيين يتبعون نصوصا دينية ، والمعتزلة والفلاسفة يتبعون نصوصا فلسفية (عقلية) ، أما الدين بوصفه نقلا وعقلا وتجربة فهو معدوم عند كلا الفريقين .

واذن فبهذا المنهج الثلاثي المرن : النقل - العقل - التجربة (الكشف الصوفي) قدم لنا الغزالي الدين مستندا الى الفلسفة والعقل والبصيرة، وهو في ذلك يفصح عن موقف ديني ذي أبعاد فكرية فلسفية وجدنا بعض ما يماثلها في الفلسفة الحديثة لدى كل من " برجسون " و " وليم جيمس " .

ثالثا : وقد تبين لنا من خلال الموقف الفلسفي المتمثل في نظرية القيم ونظرية المنطق أن العقل بوصفه فاحصا وناقدا لتشعب الواقع وتقلباته واشتباك عناصره بعضها ببعض لا ينهض عند مَنْ يُدعون بالعقلانيين ، فالأشاعرة عامة هم الذين أشاروا القضية / ثم جاء الغزالي ليكشف بطريق فلسفي منافي طبيعة العقل ، مبينا خلوه من الأصول والمبادئ العامة التي كان يُظن أنها له ، مشيرا بذلك الى امكانات العقل الذاتية التي يجب الاستناد اليها وحدها اذا ما عن لنا السعي الى الحقيقة .

وبذلك أفصح الغزالي عن نظرية في المعرفة تقوم على عنصرين اثنين : الفكر التحليلي ، من جهة ، والفكر التجريبي من جهة أخرى . وهذا الفكر التجريبي يتسع عند الغزالي ولا يقتصر على التجربة الخارجية التي تتم على طريق الحواس بل يشمل أيضا التجربة الداخلية أو الباطنية على طريق القلب والوجدان .

والحق أن نقطة البدء في تاريخ الفكر الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسيين : أحدهما : نظري تحليلي ساعد على تمحيص العلوم العقلية ، والآخر تجريبي نهض بالدراسات الواقعية ، فعلى شك "ديكارت " من جهة ، وعلى تجربة " بيكون " من جهة أخرى ، قام البحث في العصور الحديثة .

والغزالي في موقفه الفلسفي كان قد احتضن هذين العنصرين معا وتمثلهما في منظومته الفكرية . ولهذا كثيرا ما يقرن بالفيلسوف الألماني " كانط " فهذا الفيلسوف جمع بين مذهب ديكارت العقلي الذي ساد أوربا في القرن السابع عشر والمذهب التجريبي الذي تحكم في التفكير الفلسفي معظم القرن الثامن عشر ، لكن عمل " كانط " ، هذا كان من نتائجه سد الأبواب أمام البحث الغيبي عموما

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

(الميتافيزياء) . في حين نجد الغزالي يفسح - بطبيعة الحال - في المجال أمام هذا البحث من خلال منهج الكشف الذي نشأ لديه بجوار النص الديني . وبهذه الطريقة وفى الغزالي بأن جعل للموضوعات الغيبية حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة .

ثم ان العصور الحديثة القائمة على " النظر " و " التجربة " لم تجد فيهما الموضوعات الغيبية هذه مكانا يعطيها مثل ذلك الحق الوجودي ، وان هي وجدت لها مثله فلكي تستند - في أحسن الأحوال - على مجرد مواقع ابرجماتية نفعية (١) ، وبذلك ندرك كم نحن بحاجة الى فلسفة مثل فلسفة الغزالي تلبي لدينا الحاجة الى النظر والعمل والسمو الروحي دون أن تهمل نزعة الاهتمام لدينا بالمعنى الالهي والماورائي .

رابعا : من خلال ما عرضنا من آراء الغزالي ومواقفه ازاء الموضوعات التي عالجناها في هذا البحث ، تبين لنا أن له فلسفة ، وهذه الفلسفة ذات طابع خاص ، وشخصية مستقلة ، وأخص خصائصها أنها :

آ - فلسفة شمولية ؛ الا أنها وان كانت وثيقة الصلة بالدين الا أنها مثل جميع الفلسفات الكبرى ، ترمي ، مثلها ، الى فهم العالم وشرح ماهية الوجود (الانطولوجيا) والى شرح ماهية المعرفة وعلاقة ذلك بالوجود (الابستمولوجيا) ، والى شرح ماهية النفس وعلاقة ذلك بالوجود والمعرفة (السيكولوجيا) ، والى شرح الأعمال الانسانية وعلاقة ذلك بالقيم (الأكسيولوجيا) والى شرح علاقة تلك الأعمال الانسانية المختلفة بالمجتمع والتقدم (السوسيولوجيا) .

ب - انها فلسفة اعتقادية ، بمعنى أن صاحبها يريد أن يؤمن ، بعد شكه الواسع العميق ، وأن يعتقد ، وأن يفكر في طلاقة فيحدق في كل مجهول ، ويدقق في كل معلوم ، ويفيد من كل مفهوم ، ويجيد في كل معقول .

والعقيدة نفسها ليست في هذه الفلسفة ضربا من المعرفة العقلية على الطريقة المشائية ، ولا هي ضربا من التسليم والايمان الساذج ، فهي ان ضاقت

(١) - يقول ممثل الذرائعية وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) في كتابه " الذرائعية " الذي كتبه عام (١٩٠٧) : " اذا ثبت أن الأفكار اللاهوتية ذات فائدة للحياة الملموسة فانها سوف تكون صحيحة بالنسبة للمذهب الذرائعي بقدر ما تكون صالحة". (عن مورتن وايت : عصر التحليل ، ص ١٨٤) .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

وجعلت كانت تقليدا أعمى وتشبثا بما قال به السلف ، وان أضحت تفسيما وقياسا ومنطقا غدت جدلا كلاميا لأطائل وراءه ولا جدوى ، لذا فهي ضرب من المعرفة ، لكنها معرفة وجدانية مرافقة لصفاء انباطن يمنحها النص الديني سندا نقليا ، ويوفر لها المنطق دعما عقليا .

هـ - انها فلسفة استعراضية ، بمعنى تستعرض شتى الآراء والمواقف وتختار منها ما يلائم نظرتها ، فتضم عناصر اعتزالية وأشعرية وصوفية الى عناصر أرسطية وافلاطونية في مواقف فكرية . بحيث يبدو أنه لا صلة لهذه المواقف بها ، لأنها عرفت كيف تستوعبها وتنسق بينها وقد أخصبتها وأثرتها وأظهرتها في ثوب جديد يحمل طابعها الخاص .

فان كان في هذه الفلسفة أخذ وتأثر ، ففيها أيضا خلق وابتكار أضاف بهما الغزالي جديدا الى الثروة الفكرية العربية والعالمية .

د - انها فلسفة ذات صلات ووجوه شبه كثيرة بالفلسفة الحديثة على نحو لم يعرف لدى من يُسمون بالفلاسفة الاسلاميين " الاشراقيين والمشائين " .

بقيت مسألة الانتماء الفكري والمذهبي التي لا بد أن نقول كلمة فيها ، وهي ان كان الغزالي منتميا الى الاشعري والى أستاذه الجويني في الكلام ، والى الشافعي في الفقه ، والى المحاسبي والجنيد وأبي طالب المكي والقشيري في التصوف ، فانه في الفلسفة لا ينتمي الا الى نفسه اذ الفلسفة رؤية شاملة وعامة للوجود لا تنحصر في مذهب من المذاهب ، ولا يشترط لاتساعها بهذه السمة الا المنهج المستقل والسليم ، فليست الفلسفة الا المنهج الذي تتم بموجبه المعطيات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد التوصل بها الى الحق والاهتداء الى الصواب ، أيا كانت النتائج بعد ذلك .

ولعل صفة الغزالي الفلسفية تكمن في تجاوزه الحدود والحواجز المذهبية التي من شأنها أن تقيد حرية المنهج ، فليس هو أحد هؤلاء الذين تصوغهم المذاهب ، فليس هو متكلما ان عنينا بالكلام الاكتفاء باستعمال الجدل الفلسفي للذود عن الدين والعقيدة ، وليس هو متصوفا ان كان التصوف دين الوجدان وحسب ، وليس هو فقيها ان كان الفقه فتاوى شرعية لا تتجاوز ظاهر الاعمال ، وليس هو فيلسوفا ان كانت الفلسفة تنحصر في رؤية فلاسفة وفقتئذ لمجال المعرفة والوجود ، بل هو في نشاطه الفكري كان جميع ذلك ، بل متجاوزا لجميع ذلك .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

واذن فان القياس الناغي بأن يكون المفكر اما رجل دين واما فيلسوفا يتلاشى في الواقع الذي يبين في شخص الغزالي أن المرء يمكن حقا أن يكون واحدا من هذين، ويكون الآخر في الآن نفسه ، ولعل هذا الواقع هو الذي فرض على الغزالي واجبا فلسفيا لم يفرض على غيره من ممثلي الأفكار والمذاهب .

وقديما قال أرسطو : " لنتفلسف اذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فاذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له . "(١)

فالغزالي فيلسوف لأنه تفلسف عن سعة وعمق ، وتفلسف عندما فند الفلسفة المشائية ، وتفلسف بعد ذلك ليثبت أن التفلسف على الطريقة المشائية ليس هو غاية ما في الأمر .

ولما كان الموقف الفلسفي - كما هو معلوم - وليد فكر نظري يستغرق زمنا طويلا، فان الغزالي كان قد جسد هذا الموقف اذ جعله يستغرق كل حياته .

هذه هي النتائج الأساسية التي أمكننا استخلاصها ، ولعلها لم تفرض فيما نعتقد فرضا ، ولم تقدنا اليها فكرة سابقة مبيتة، وانما هدانا اليها البحث وأملاها ، وكل قيمتها تكمن فيما يؤيدها من وقائع ونصوص .

وهنا لابد من كلمة أخيرة وهي أنه اذا استطاع هذا البحث توجيه الأنظار الى أن " حجة الاسلام " كان يتمتع - الى جانب سمته الدينية - بسمة فلسفية أصيلة وبناءة ، واذا استطاع أيضا أن يحفز الى اعادة النظر في تلك السمات التي علقت في أذهان الناس ، والتي تبرز الغزالي عدوا للعقل أخص سماته " الهدم " والارهاب " الفكريان ازاء الفكر الحر ، نقول اذا استطاع البحث توجيه الأنظار الى ذلك نكون قد بلغنا ما قصدنا اليه .

والله ولي التوفيق .

---

(١) - أورده د . توفيق الطويل في : أسس الفلسفة ، ص ١٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

أولا - مؤلفات الغزالي :

١ - " احياء علوم الدين " ، ٤ أجزاء ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لا تا .

٢ - " الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية " (المضنون الصغير) ، المطبعة الاعلامية ، القاهرة ، ١٣٠٣ هـ .

٣ - " الاقتصاد في الاعتقاد " ، تقديم د . عادل العوا ، دار الأمانة ، بيروت ، ط ١ ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م .

٤ - " الجام العوام عن علم الكلام " ، المطبعة الاعلامية ، القاهرة ، ١٣٠٣ هـ .

٥ - " كتاب الأربعين في أصول الدين " ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

٦ - رسالة " أيها الولد " ، ملحق كتاب " الغزالي " للدكتور أحمد فريد الرفاعي ، مطبعة عيسى الحلبي البابي وشركاه بمصر ، لا تا .

٧ - " الاملاء في اشكالات الاحياء " ، ملحق " الاحياء " ، ج ٥ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، لا تا .

٨ - " تهافت الفلاسفة " ، بتحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٥ .

٩ - " التبر المسبوك في نصيحة الملوك " ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبي العلاء ، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، مصر ، ١٩٦٧ .

١٠ - " جواهر القرآن " ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .

١١ - " روضة الطالبين وعمدة السالكين " ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، لا تا .

١٢ - " فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة " ، تحقيق سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

١٣ - " فضائح الباطنية " ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

١٤ - " القسطاس المستقيم " ، مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر ، لبنان وسورية ١٩٧٣ م .

١٥ - " مقاصد الفلاسفة " ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، لا تا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٦ - " المنقذ من الضلال " ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة بعابدين ، لا تا ، وأيضا نسخة ثانية تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، مطبعة الجامعة السورية ، ط ٥ ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .

١٧ - " المستصفى من علم الأصول " ، ج ١ - ٢ ، مطبعة مصطفى محمد بمصر ، ط ١ ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

١٨ - " معيار العلم في فن المنطق " ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ١٩٧٨ م .

١٩ - " المضنون به على غير أهله " ، المطبعة الاعلامية ، القاهرة ، ١٣٠٣ هـ .

٢٠ - " مشكاة الأنوار " تحقيق د . أبي العلا عفيفي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

٢١ - " المعارف العقلية " ، تحقيق د . عبد الكريم العثمان ، دار الفكر بدمشق ، ط ١ ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

٢٢ - " ميزان العمل " ، مطبعة كردستان بمصر ، ١٣٢٨ هـ .

٢٣ - " معارج القدس في مدارج معرفة النفس " ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٨ م . وملحقة به القصيدة الهائية والقصيدة التائية .

٢٤ - " محك النظر " ، المطبعة الأدبية بمصر ، ط ١ ، لا تا .

ثانيا - المصادر العربية ، (والأجنبية المعربة) :

١ - المنجد في اللغة والآداب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٦ .

٢ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٦٤ .

٣ - " الموسوعة الفلسفية السوفياتية " ، ترجمة سمير كرم .

٤ - " دائرة المعارف الاسلامية " (المعربة) ، القاهرة .

٥ - دائرة المعارف لبطرس البستاني ، بيروت ، ١٨٧٦ م .

٦ - أمين (أحمد) ، " ظهر الاسلام " ، ج ١ - ٤ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٦٩ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧ - = = ، " ضحى الاسلام " ، جـ ١ - ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٧ ، لا تا .

٨ - أمين (حسين) ، " تاريخ العراق في العصر السلجوقي " ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م

٩ - الاصفهاني (الامام السعد عماد الدين) ، " تاريخ دولة آل سلجوق " ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ .

١٠ - ابن الاثير (أبو الحسن) ، " الكامل " ، المطبعة الازهرية المصرية ، ط ١ ، ١٣٠١ هـ . وأيضا جـ ١٠ ، من طبعة دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٦ .

١١ - = = ، " اللباب في تهذيب الانساب " ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ .

١٢ - أفلاطون ، " الجمهورية " ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .

١٣ - أرسطو طاليس ، " كتاب الاخلاق " ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .

١٤ - = = ، " أجزاء الحيوان " تحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ط ١ ، الكويت ، ١٩٧٨ .

١٥ - = = ، " الطبيعة " ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

١٦ - الاشعري (أبو الحسن) ، " اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٣ .

١٧ - = = ، " مقالات الاسلاميين " ، جـ ١ - ٢ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م

١٨ - = = ، " رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام " ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند ، ١٣٤٤ هـ (ملحقة بكتاب اللمع) .

١٩ - آل ياسين (محمد حسين) ، " سلسلة نفائس المخطوطات " ، المجموعة ١ - ٥ ، دار المعارف للتأليف والترجمة والنشر ، النجف ، وبغداد ، ١٩٥٣ - ١٩٥٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٢٠ - الأنصاري (المعروف بالشعراني) ، " الطبقات الكبرى " ، ج ١ - ٢ ، طبع مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٥٤ .

٢١ - أبو الفتوح شرف (محمد جلال) ، " الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي " دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥ .

٢٢ - البغدادي (أبو منصور عبد القاهر) ، " الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٧ .

٢٣ - الباقلاني (الامام أبو بكر) ، " كتاب التمهيد " تحقيق أبي ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

٢٤ - = = ، " اعجاز القرآن " ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، لا تا .

٢٥ - البوطي (محمد سعيد رمضان) ، " نقض أوهام المادية الجدلية " ، دار الفكر ، دمشق ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

٢٦ - برجسون (هنري) ، " منبعا الأخلاق والدين " ، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٥ .

٢٧ - بدوي[1] (عبد الرحمن) ، " تاريخ التصوف الاسلامي " ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ١ ، ١٩٧٥ .

٢٨ - = = ، " شطحات الصوفية " ، ج ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

٢٩ - البغدادي (الألوسي) ، " روح المعاني " ، ج ٦ ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٣٠ - البيروني (أبو الريحان) ، " الآثار الباقية عن القرون الخالية " ، تحقيق ونشر ادوارد ساشو ، لايبزغ .

٣١ - ابن تيمية (تقي الدين) ، " كتاب الرد على المنطقيين " ، المطبعة القيّمة ، بمباي ، ١٣١٦ هـ / ١٩٤٩ م .

٣٢ - = = ، " الاكليل في المتشابه والتأويل " ، دار التأليف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٤٧ .

(١) - وأيضا كتابه : " مؤلفات الغزالي " ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٧ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٣٣ - التفتازاني (أبو الوفا) ، " مدخل الى التصوف الاسلامي " ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
٣٤ - تيزيني (طيب) ، " من التراث الى الثورة " ، جـ ١ ، دار دمشق ، دمشق ، ط ٣ ، لا تا .
٣٥ - التهانوي (الشيخ محمد علي) " كشاف اصطلاحات الفنون " ، جـ ١ ، مطبعة اقدام ، ١٣١٧ هـ .
٣٦ - التوحيدي (أبو حيان) ، " المقابسات " ، تحقيق حسن السندوبي ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ط ١ ، ١٩٢٩ .
٣٧ - = = ، " الاشارات الالهية " تحقيق وداد القاضي ، دار الثقافة بيروت ، ١٩٧٣ .
٣٨ - = = ، " الامتاع والمؤانسة " ، جـ ١ ، تحقيق وتقديم ابراهيم الكيلاني ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٨ .
٣٩ - جمعة (محمد لطفي) ، " تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب " مطبعة المعارف ، مصر ، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .
٤٠ - ابن الجوزي ، (الامام أبو الفرج عبد الرحمن) ، " المنتظم في تاريخ الملوك والامم " ، جـ ٨ - ٩ ، دار المعارف العثمانية ، حيدر أباد ، ط ١ ، ١٣٥٩ هـ .
٤١ - = = ، " اخبار الحمقى والمغفلين " ، مطبعة التوفيق بدمشق ، ١٣٤٥ هـ .
٤٢ - جولدتسهير (أجناس) ، " العقيدة والشريعة في الاسلام " ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، ط ٢ ، لا تا .
٤٣ - الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ، " التعريفات " ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٨ .
٤٤ - الجويني (امام الحرمين) ، " كتاب الارشاد " ، تحقيق محمد يوسف موسى ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٩٥٠ .
٤٥ - = = ، " الشامل في أصول الدين " ، دار المعارف بمصر ، الاسكندرية ، ١٩٦٩ .
٤٦ - الحميري (اسماعيل بن محمد) ، " القصيدة المذهبية في مدح أمير المؤمنين ، شرح السيد الشريف المرتضى ، تحقيق محمد الخطيب ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٤٧ - الحميري (محمد بن عبد المنعم) ، " الروض المعطار في خبر الأقطار " ، تحقيق احسان عباس ، دار القلم ، لبنان ، ١٩٧٥ .

٤٨ - الحلاج (الحسين بن منصور) ، " كتاب الطواسين " نشر وشرح وتقديم لويس ماسينيون ، بارس ، ١٩١٣ .

٤٩ - الحاج (فائز) ، " نظرية سبق الوهم الى العكس عند الغزالي " ، المكتبة المركزية بجامعة دمشق ، نسخة رقم ١٨٩٧٤ / ج آ م

٥٠ - ابن خلدون (عبد الرحمن) ، " المقدمة " ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٦١ ، وأيضا ١٩٥٨ .

٥١ - = = ، " تاريخ ابن خلدون " ، ج ٤ _ ٥ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٥٨ .

٥٢ - الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر) ، " تاريخ بغداد " ، ج ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣١ م .

٥٣ - ابن خلكان (شمس الدين أبو بكر) ، " وفيات الأعيان " ، ج ١ - ٥ ، تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، لا تا .

٥٤ - الدهلوي (شاه عبد العزيز) ، " مختصر التحفة الاثنى عشرية " ، ترجمة الاسلمي ، وتهذيب شكري الآلوسي وتحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٧٣ هـ .

٥٥ - دي بور (ت ، ج) ، " تاريخ الفلسفة في الاسلام " ، ترجمة أبي ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

٥٦ - الدوري (عبد العزيز) ، " مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي " لا ط ، لا تا .

٥٧ - ديورانت (ول) ، " قصة الفلسفة " ، ترجمة فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٩ .

٥٨ - دنيا (سليمان) ، " الحقيقة في نظر الغزالي " ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

٥٩ - ابن رشد (أبو الوليد) ، " فصل المقال " ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٢ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٦٠ - = = ، " فصل المقال " و " الكشف عن مناهج الأدلة " ، ضمن " فلسفة ابن رشد " ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٦١ - = = ، " تهافت التهافت " ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر، ط ٢ ، ١٩٧١ .

٦٢ - الراوي (طه) ، " بغداد مدينة السلام " ، دار المعارف للطباعة والنشر ، لا تا .

٦٣ - الرصاص (أحمد بن حسن) ، " مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم " ، دار الأحد ، بيروت ، ١٩٧١ .

٦٤ - زيدان (محمود) ، " مناهج البحث الفلسفي " ، دار الأحد ، بيروت ، لا تا .

٦٥ - الزمخشري (الامام محمود بن عمر) ، " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل " ، ج ١ - ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لا تا .

٦٦ - الزبيدي (محمد الحسيني) ، " اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار علوم الدين " ، لا ط ، لا تا .

٦٧ - زعبوب (عادل) ، " مناهج البحث عند الغزالي " ، موسسة الرسالة ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٦٨ - زهران (حامد عبد السلام) ، " علم النفس الاجتماعي " ، عالم الكتب ، القاهرة ط ٤ ، ١٩٧٧ .

٦٩ - الزركشي (أبو عبد الله) ، " تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية " ، المكتبة العتيقة ، تونس ، ١٩٦٦ .

٧٠ - زويمر (صموئيل) ، " الجواهر واللآلىء " ، ترجمة عبد القادر القاهراني ، مطبعة النيل المسيحية ، القدس ، ط ٢ ، ١٩٢٦ .

٧١ - السبكي (تاج الدين) ، " طبقات الشافعية الكبرى " ، ج ٤ ، المطبعة الحسينية المصرية ، ط ١ ، لا تا ، وأيضا ج ٣ - ٥ من نشر مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ط ١ ، ١٩٦٥ - ١٩٦٧ .

٧٢ - سانتيانا (جورج) ، " الاحساس بالجمال " ، ترجمة زكي نجيب محمود وغيره ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، لا تا .

٧٣ - السمعاني (أبو سعد عبد الكريم) ، " التحبير في المعجم الكبير " ، ج ١ - ٢ ، تحقيق منيرة ناجي سالم ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٥ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٧٤ - = = ، " الانساب " ، جـ ٢ ، ٤ ، تقديم الشيخ عبد الرحمن اليماني
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ط ١ ، ١٩٦٣
- ١٩٦٤ .
٧٥ - = = ، " الانساب " ، نشر مرجليوت ، طبع بالاوفست ، مكتبة المثنى ، بغداد
لا تـا .
٧٦ - السهروردي (شهاب الدين) ، " عوارف المعارف " ، " ملحق الاحياء " ، جـ ٥ ،
دار المعرفة للطباعة والنشر ، لا تا .
٧٧ - السلمي (أبو عبد الرحمن محمد) ، " طبقات الصوفية " ، نشر توهس پادرسن ،
باريس ، ١٩٣٨ .
٧٨ - الشيرازي (هبة الله) ، " المجالس المؤيدية " ، تحقيق مصطفى غالب ، سلسلة
التراث الفاطمي (١٣) ، بيروت ، ١٩٧٤ .
٧٩ - شرودنفر (أرفين) ، " العلم والثقافة الانسانية " ، ترجمة عبد الكريم
اليافي ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .
٨٠ - الشهرستاني (أبو الفتح محمد) ، " مصارعة الفلاسفة " ، تحقيق سهير محمد
مختار ، مطبعة الجبلاوي ، ط ١ ، ١٩٧٦ .
٨١ - = = ، " الملل والنحل " ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ،
بيروت ، ط ٢ ، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .
٨٢ - الشيبي (مصطفى كامل) ، " الصلة بين التصوف والتشيع " ، دار المعارف
بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .
٨٣ - الصديق (محمد الصالح) ، " وقفات ونبضات " ، الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٧٢ .
٨٤ - الطويل (توفيق) ، " أسس الفلسفة " ، مطبعة النهضة المصرية ، القاهرة ،
ط ٢ ، ١٩٥٥ .
٨٥ - طوقان (قدري حافظ) ، " مقام العقل عند العرب " ، دار المعارف بمصر
١٩٦٠ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٨٦ - ابن طفيل (الاندلسي) ، " حي بن يقظان " ، تحقيق جميل عليبا وكامل عياد ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٢ .

٨٧ - الطوسي (أبو نصر السراج) ، " كتاب اللمع في التصوف " ، تحقيق ، نولد آلن نيكلسون ، مطبعة بريل ، ليدن ، ١٩١٤ .

٨٨ - عثمان (عبد الكريم) ، " سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه " ، دار الفكر بدمشق ، لا تا .

٨٩ - = = ، " الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص " ، مكتبة وهبة ، عابدين ، ط ١ ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

٩٠ - عبده (الامام محمد) ، " الاسلام والنصرانية " ، مطبعة المنار ، مصر ، ١٣٤١ هـ .

٩١ - = = ، " رسالة التوحيد " ، دار المعارف بمصر ، ط ٤ ، ١٩٧١ .

٩٢ - ابن عساكر (أبو القاسم علي) ، " التاريخ الكبير " ، جـ ١ ، مطبعة روضة الشام ، لا تا .

٩٣ - ابن عربي (محي الدين) ، " لطائف الاسرار " ، تحقيق أحمد زكي عطية وغيره ، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

٩٤ - = = ، " تفسير القرآن العظيم " ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٨ .

٩٥ - العيدروس (العلامة عبد القادر) ، " تعريف الاحياء بفضائل الاحياء " ، ملحق " الاحياء " ، جـ ٥ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، لا تا .

٩٦ - ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي) ، " شذرات الذهب في أخبار من ذهب " ، جـ ٢ - ٤ ، مكتبة القدسي بالقاهرة ، ١٣٥٠ هـ .

٩٧ - علم الاسلام (ثقة الامام) ، " المجالس المستنصرية " ، تحقيق محمد كامل حسين ، دار الفكر العربي ، مصر ، لا تا .

٩٨ - العقاد (عباس محمود) ، " عقائد المفكرين في القرن العشرين " ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧١ .

٩٩ - = = ، " الفلسفة القرآنية " ، دار الهلال ، ١٩٦٦ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٠٠ - غارديه (لويس) ، " أهل الاسلام " ، ترجمة صلاح الدين برمدا ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، ١٩٨١ .

١٠١ - الفارابي ، (أبو نصر) ، " آراء أهل المدينة الفاضلة " ، تحقيق ألبيرنادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٥٩ .

١٠٢ - = = ، " الألفاظ المستعملة في المنطق " ، تحقيق محسن مهدي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لاتا .

١٠٣ - أبو فراس (شهاب الدين) ، " كتاب الايضاح " ، تحقيق عارف تامر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٤ .

١٠٤ - فروخ (عمر) ، " عبقرية العرب في العلم والفلسفة " ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

١٠٥ - القشيري (أبو القاسم) ، " الرسالة القشيرية " ، مطبعة التقدم العلمية ، لا ط ، لاتا .

١٠٦ - قاسم (محمود) ، " مذهب الغزالي في العقل والتقليد " ، مطبعة مخيمر ، الخرطوم ، ١٩٦٧ .

١٠٧ - كحالة (عمر) ، " معجم المؤلفين " ، ج ٧ ، مطبعة الترقي بدمشق ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .

١٠٨ - كوربان (هنري) ، " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ، ترجمة نصير مروة وغيره ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ .

١٠٩ - كلينبرغ (أوتو) ، " علم النفس الاجتماعي " ، ترجمة حافظ الجمالي ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

١١٠ - كارا دوفو (البارون) ، " الغزالي " ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٩ .

١١١ - كرم (يوسف) ، " تاريخ الفلسفة الحديثة " ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦ .

١١٢ - لوبون (غوستاف) ، " حضارة العرب " ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، ط ٢ ، ١٩٤٨ .

١١٣ - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، " مهرجان الغزالي " ، مطابع كوستا توماس وشركاه ، القاهرة ، لاتا .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١١٤ - مدكور (ابراهيم) و (يوسف كرم) ، " دروس في تاريخ الفلسفة " ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

١١٥ - مدكور (ابراهيم) ، " في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق " ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .

١١٦ - موسى (محمد يوسف) ، " بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .

١١٧ - المرزوقي (أبو يعرب) ، " مفهوم السببية عند الغزالي " ، دار بوسلامة للطباعة والنشر ، تونس ، لا تا .

١١٨ - المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي) ، " النقود الاسلامية " ، المكتبة الحيدرية ، النجف ، ط ٥ ، ١٩٦٧ .

١١٩ - = = ، " كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك " ، ج١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

١٢٠ - المقدسي شمس الدين " ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم " ، نشر م . ج . كوان ، مطبعة بريل ، ١٩٠٦ .

١٢١ - مبارك (زكي) ، " الأخلاق عند الغزالي " ، مطابع دار الكتاب العربي بمصر ، لا تا .

١٢٢ - المرتضى (الشريف) ، " أمالي المرتضى " ، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ .

١٢٣ - مروه (حسين) ، " النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية " ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٨ .

١٢٤ - نجار (زمزيب) ، " الفلسفة العربية عبر التاريخ " ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

١٢٥ - النشار (علي سامي) ، " مناهج البحث عند مفكري الاسلام " ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٨ .

١٢٦ - ابن النديم (أبو الفرج محمد) ، " الفهرست " ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لا تا .

١٢٧ - هول (كالفين) و (جاردنر ليندزي) ، " نظريات الشخصية " ، ترجمة فرج أحمد فرج وآخرون ، دار شايع للنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

١٢٨ - الهمذاني (ابن الفقيه) ، " بغداد مدينة السلام " ، تحقيق صالح أحمد العلي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، باريس ، ط ١ ، ١٩٧٧ .
١٢٩ - وايت (مورتن) ، " عصر التحليل " ، ترجمة أديب يوسف شيش ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٥ .
١٣٠ - اليافي (عبد الكريم) ، " دراسات فنية في الأدب العربي " ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٧٢ .
١٣١ - = = ، " تقدم العلم " ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٤ .
١٣٢ - = = ، " الفيزياء الحديثة والفلسفة " ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥١ .
١٣٣ - ياقوت (شهاب الدين الحموي) ، " معجم البلدان " ، دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ ، (وايضا) ١٩٦٨ .
١٣٤ - يوحنا (الأب قمير) ، " الغزالي " ، ج ١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ط ٢ ، ١٩٥٣ ، وأيضا ج ٢ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ .

ثالثا - المقالات والمحاضرات :

١ - " هذه الافتراءات على التاريخ الاسلامي " لسعيد رمضان البوطي ، ضمن مجلة العربي ، الكويت ، العدد ٢٥٤ ، يناير ١٩٨٠ .
٢ - " الأصل العام للتشريع الاسلامي " لفتحي الدريني ، ضمن مجلة نهج الاسلام السنة الأولى ، العدد الرابع دمشق ، نيسان ، ١٩٨١ .
٣ - " القضاء والقدر " للشيخ جمال الدين الأفغاني ، مطبعة المنار ، مصر ، ١٣٤٢هـ .
٤ - " الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية " للشيخ علي الخفيف ، ضمن مجلة البحوث والدراسات العربية ، العدد الثاني ، القاهرة ، فبراير ، ١٩٧١ .
٥ - " الغزالي بوجهه الحقيقي " لمتيسير شيخ الأرض ، ضمن مجلة التراث العربي ، العدد الثالث ، دمشق ، اكتوبر ، ١٩٨٠ .
٦ - " نظرية المعرفة عند الغزالي " لألبير نادر ، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٤ ، ٥ ، بيروت ، آب ، أيلول ، ١٩٨٠ .
٧ - " فلسفة الغزالي " لجميل صليبا ، ضمن مجلة العربي ، العدد ١٣ ، الكويت ،

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

٨ - " الغزالي مؤسس علم النفس الاجتماعي " لأحمد فؤاد الأهواني ، ضمن مجلة العربي ، العدد ٥٦ ، الكويت .

٩ - " مفهوم الغزالي للسببية " لقاسم يحيى اسماعيل ، ضمن مجلة آداب الرافدين العدد ١١ ، الموصل ، كانون الأول ، ١٩٦٩ .

١٠ - " الغزالي والحروب الصليبية " لاحسان جعفر ، ضمن مجلة المعرفة ، العدد ١٨٩ ، دمشق ، تشرين الثاني ، ١٩٧٧ .

١١ - " المعرفة في الساعة الخامسة والعشرين " لطلاع الصفدي ، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٤ ، ٥ ، بيروت ، آب - أيلول ، ١٩٨٠ .

١٢ - " المدرسة النظامية ببغداد وأثرها في تطوير التعليم في الاسلام " لحسين أمين (محاضرة) ألقيت في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الاسلامية دمشق ، ١٩٨١ .

١٣ - " المعاهد والمؤسسات التعليمية في العالم الاسلامي " لصلاح الدين القابسي ، (محاضرة) القيت ضمن المؤتمر نفسه .

١٤ - " الغزالي " ضمن الندوة الاذاعية :
" فلاسفة مسلمون أثروا في الغرب " بمشاركة عمر فروخ ومحيي زيادة وآخرون ، محطة تلفزيون الأردن ، عمان ٢٩ / ١٢ / ١٩٨٢ .

رابعا - المصادر الأجنبية (غير العربية) :

1)-"LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE",
PAR ETIENNE GILSON, (COLLECTION PAYOT), PARIS, 1930.

2)-"AL GHAZALI", PAR D.B.MACDONALD, ENCECLOPEDIE DE L'ISLAM,
TOME II, PARIS, 1927.

3)-"MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE", PAR S.MUNK.(L.U),
PARIS, 1927.

4)-"LA PENSEE DE GHAZZALI", PAR A.J.WENSINCK, (A.M), PARIS, 1940.

5)-"ESSAI DE CHRONOLOGIE DES OEUVRES D' AL-GHAZALI,"
PAR MAURICE BOUYGES, EDIT. MICHEL ALLARD, (I.C), BEYROUTH, 19[illegible]

6)-GRAND LAROUSSE (ENCYCLOPEDIQUE), TOME 8,9.

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit